السيد ولد أباه

الثورات العربية الجديدة
المسار والمصير

يوميات من مشهد متواصل

Jadawel جداول

الثورات العربية الجديدة
المسار والمصير



السيد ولد أباه

الثورات العربية الجديدة
المسار والمصير

يوميات من مشهد متواصل

Jadawel جداول

الكتاب: الثورات العربية الجديدة: المسار والمصير.. يوميات من مشهد متواصل
المؤلف: السيد ولد أباه

جداول
للنشر والتوزيع
الحمرا - شارع الكويت - بناية البركة - الطابق الأول
هاتف: 746638 1 00961 - فاكس: 746637 1 00961
ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان
e-mail: info@jadawel.net
www.jadawel.net

الطبعة الأولى
تشرين الثاني/نوفمبر 2011
ISBN 978-614-418-057-0

طبع في لبنان

Hamra Str. Al-Barakah Bldg.
P.O.Box: 13 -5558 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2011 Beirut

تصميم الغلاف: رنا خليفة

المحتويات

الإهداء

إلى صديق الطفولة

المرحوم محمد ولد الطلبة

ذكرى أحلامنا الثورية البريئة



تقديم

بدأت فكرة هذه اليوميات خلال اللحظة الأولى التي سمعت فيها على أمواج الإذاعة نبأ فرار الرئيس التونسي المخلوع «زين العابدين بن علي». كنت مشدوهًا بالحدث المفاجئ الذي بدا لي زلزالًا عنيفًا. تيقنت أوانها أن له ما بعده في دنيا العرب.

فبحكم علاقتي القديمة بتونس التي اتخذتها وطنًا ثانيًا منذ سنوات الدراسة الجامعية، قدرت أن منزلة هذه البلاد في المجال الإقليمي العربي تؤهلها لأن تكون قاطرة التغيير المنشود، بقدر ما انطلقت منها المشاريع الإصلاحية العربية الأولى في القرن التاسع عشر.

ولذا لم أندهش عندما سقط نظام «مبارك» تحت صرخات الجمهور الثائر في ميدان التحرير. تذكرت أوانها كيف زرت مرة مقر جمعية «كفاية» قبل سنوات قليلة، وكيف بدت لي جهودها الدنكشوتية ضربًا من المثالية الحالمة التي احتفظ بها شيوخ طاعنون في السن من فلول اليسار وبعض الوجوه الشابة المتمردة على حال لم يعد يرضي أحدًا.

تابعت بقية حلقات المشهد في أسبوعياتي المنتظمة بصحيفة «الاتحاد» الظبيانية، وفي الحوارات الإعلامية والبحثية التي شاركت في الكثير منها خلال الأشهر الماضية في العديد من البلدان العربية والأجنبية.

وكما لا يخفى على القارئ الكريم، لم أعتمد في الكتاب طريقة التأليف التقليدية، وإنما حولته إلى نمط من اليوميات التي تجمع بين

تحليل الحدث واستنطاقه بمنهج النظر الفلسفي والرؤية التأملية الاستشرافية، استشعارًا لحيوية حركية التغيير المتواصلة التي ليس هذا العمل سوى متابعة أولية لفصولها الأولى.

وقد تحمس الصديق الأعز والمثقف النابه «د. يوسف السمعان» لفكرة الكتاب وتابع خطوات كتابته، وحرص على نشره في أقرب الآجال، فله صادق الشكر والامتنان.

الفصل الأول:

خوارق سيدي بوزيد
لماذا كانت البداية من تونس؟

(سيدي بوزيد هي المدينة التونسية التي انطلقت منها الثورة التي أطاحت بـ«بن علي» وتحمل اسم الولي الصالح سيدي بوزيد ذي الكرامات المشهورة الذي يوجد ضريحه فيها).

تونس في 7 نوڤمبر/تشرين الثاني 1987:

تركت على مألوف عادتي المذياع مفتوحًا طول الليل وأنا نائم.. وعندما استيقظت فجر ذلك اليوم كانت العبارات الأولى التي فاجأت أذني تتحدث عن بداية عهد جديد في تونس بعد أن أعلن أطباء الرئيس «بورقيبة» عجزه الكلّي عن ممارسة الحكم، ممّا يعني دستوريًّا تولي رئيس الحكومة الذي عُيّن قبل شهرين مقاليد السلطة تلقائيًّا.

كنت أوانها أعيش في تونس باحثًا مبتعثًا في الدراسات العليا بقسم الفلسفة. ولم تكن تونس غريبة عليّ ثقافة وتاريخًا ومجتمعًا. فالعلاقات بين بلاد شنقيط (الاسم التراثي القديم لموريتانيا) وتونس مكينة قوية منذ أن زار الأمير الصنهاجي «يحيى بن إبراهيم» في القرن الخامس الهجري القيروان والتقى بعالمها الأبرز «أبو عمران الفاسي» الذي بلور معه المشروع السياسي العقدي الكبير الذي حملته دولة المرابطين التي

انطلقت من «نهر صنهاجة» في جنوب موريتانيا الحالية (أصبح معروفًا الآن بنهر السنغال) وامتد نفوذها إلى كامل المغرب الأقصى والأندلس.

لنترك جانبًا هذا التاريخ البعيد ولنعد إلى الحاضر. قبل أن أزور تونس طالبًا، كنت قد تعلّمت الكثير على يد الأساتذة التونسيين الذين عُهد إليهم ببناء النظام التربوي الموريتاني الحديث، بحكم جديتهم ورصانتهم المعروفتين، وباعتبار ازدواجيتهم اللغوية الملائمة لأوضاع موريتانيا أوانها. كما أن أفرادًا عديدين من عائلتي أقاموا في إطار الدراسة أو العمل الدبلوماسي، ومن بينهم من ارتبطوا بعلاقة قوية بالقيادات الحاكمة في العهد البورقيبي.

كانت تونس في الأيام الأخيرة من حكم الزعيم «بورقيبة» تعيش في وضع استثنائي بدا لي أوانها مؤقتًا ومفتوحًا على مخاطر وشيكة.

كانت الدراسة شبه متوقفة نتيجة الاضرابات المتكررة التي شلّت الجامعات التي تحولت إلى ساحة صراع شرس بين النظام وحركة النهضة الإسلامية التي كانت رموزها القيادية، ومن بينها زعاماتها الطلابية محتجزة في السجون القاسية.

ولم تكن آفاق التغيير جلية للعيان. . . الرئيس «بورقيبة» لم يعد قادرًا على ممارسة الحكم وقد أقعده المرض والشيخوخة. وفي اللحظات القليلة التي يعود إليه صفاء الذهن يغير حاشيته ويقيل وزراءه. وفي نهاية المطاف، أصبح معزولًا في قصره المبني على أطلال رومانية قديمة بضاحية قرطاج الجميلة. الوجوه السياسية البارزة التي بنت تونس الحديثة وشاركت الزعيم أمجاد المقاومة ضدّ الاستعمار الفرنسي ابتعدت أو أُبعدت، وآخرها رئيس الحكومة اللامع «الهادي نويرة» الذي كان «بورقيبة» يحضره لخلافته قبل أن يشلّه المرض ويقصيه عن دائرة الضوء والقرار.

ولم يكن الأديب الفصيح المتفلسف «محمد مزالي» الذي خلف «نويرة» من الطينة ذاتها، ولكنه أظهر قدرة بارعة على بناء سياسة عربية

ناجحة لتونس التي استقبلت منظمة التحرير الفلسطينية بعد جلائها من بيروت، كما استقبلت جامعة الدول العربية بعد توقيع مصر اتفاقية السلام المنفردة مع إسرائيل.

إلَّا أن رئيس الحكومة الذي كان «بورقيبة» يرشحه بدوره لخلافته وجد نفسه فجأة مُقالًا مطرودًا، بل ملاحقًا قضائيًّا، فإذا به يضطر إلى الهروب العاجل مشيًا على الأقدام على طول الحدود مع الجزائر قبيل ساعات من التوقيف والاعتقال.

وبعد إقالة «مزالي»، جاء الدور على الزوجة المتمكّنة التي كان يُطلق عليها لقب «الماجدة»، أي «وسيلة عمار» سليلة البورجوازية التونسية العريقة التي استقبلت «بورقيبة» عند خروجه مظفرًا قبيل إعلان الاستقلال، وقد جسدت بالنسبة إليه نموذج المرأة التونسية المثقفة المتحرّرة. طلّق «بورقيبة» زوجته بمرسوم رسمي فاجأ التونسيين الذين كانوا يعتبرونها شريكة في القرار والحكم.

تقلّص محيط «بورقيبة» إذًا إلى ثلاثة أشخاص: بنت أخته «سعيدة ساسي» التي تتكفّل برعايته الصحية، وإن أصبحت لها أدوار سياسية متزايدة، ومستشاره الوفي «محمد الصيّاح» الذي اختص بمتابعة سيرة «بورقيبة» في أدق تفصيلاتها الشخصية، وسكرتيره «محمود بلحسن».

كان تعيين الجنرال «زين العابدين بن علي» على رأس الحكومة مفاجأة مثيرة. لم يكن الرجل ينتمي إلى الطبقة السياسية بأي معنى من المعاني، وإنما وصل إلى دائرة الضوء في غفلة من الزعيم الذي عرف بحذره الشديد من المؤسسة العسكرية التي أبعدها دومًا عن مراكز القرار، ورأى فيها الخطر الحقيقي الذي يتوعد نظامه.

كان أول مرة يسمع فيها «بورقيبة» بـ «بن علي» هي في منتصف السبعينيات عندما اقترح العقيد «القذافي» اسمه وزيرًا للداخلية في حكومة الوحدة بين تونس وليبيا. وعندما سأل عنه «بورقيبة» علم أنه ضابط مدير

للأمن، فرفض المقترح، وفشل مشروع الاتحاد وأُبعد «بن علي» إلى المغرب ملحقًا عسكريًّا.

اختبر «بن علي» وزيرًا أول خلفًا للاقتصادي اللامع «رشيد صفر» الذي قضي أيامًا قليلة في السلطة. كان محيط «بورقيبة» يبحث أوانها عن رجل صارم قوي يواجه الحركة الإسلامية التي أصبحت قوة سياسية متجذرة ومكينة شعبيًّا، فتمّ اللجوء إلى مدير الأمن السابق الذي عُيّن قبل فترة قصيرة وزيرًا للداخلية.

لم يكن التونسيون يعرفون كثيرًا عن الضابط ذي القبضة الحديدية القوية الذي تولى رئاسة الحكومة، ودخل دائرة المرشحين لخلافة الزعيم العجوز. بيد أنه من المؤكد أن «بورقيبة» ندم في لحظة صفاء على اختياره لـ«بن علي» على رأس الحكومة، وعزم على إقالته صباح السابع من نوفمبر/ تشرين الثاني 1987، قبل أن يستولي الجنرال على الحكم في «أول انقلاب طبي في التاريخ»، بحسب عبارة أحد معلقي إذاعة فرنسا الدولية.

وحسب شهادة أحد المقرّبين من «بورقيبة»: استقبل الزعيم رئيس حكومته في اليوم الذي سبق الانقلاب، وقال له بعبارات جارحة وصريحة «قيل لي إنك لا تحسن الحديث بأي لغة، وليس لك أي تكوين ثقافي أو علمي.. فكيف يمكن أن أترك مستقبل تونس في يدك؟». وقد شاعت أوانها العبارة التي أطلقها أحد مستشاري «بورقيبة»: «إن مستوى «بن علي» هو البكالوريا، أي الثانوية العامة ناقص ثلاث سنوات» (بمعنى أنه لم يتجاوز التعليم المتوسط).

إلّا أن بنت أخت الرئيس «سعيدة» أخبرت الجنرال بقرار إقالته الوشيك، فتدخل في الوقت المناسب بمساعدة صديقه الجنرال «حبيب عمار» قائد الحرس الوطني، ومدير الحزب الدستوري السياسي المخضرم «الهادي بكوش» الذي كان يأمل في أداء الدور السياسي الأول، فرضي في النهاية برئاسة الحكومة إلى حين.

قيل يومها في تونس أن بن علي صنع «معجزة» حقيقية بإسكاته «الصيّاح» (أي محمد الصياح أقرب مستشاري «بورقيبة» إليه)، وإنطاق «البكوش» (البكوش في العامة التونسية هو الأصم الأبكم).

تونس في نوڤمبر/تشرين الثاني 2010:

قدمت إلى تونس مدعوًّا من منظمة المرأة العربية لحضور «القمة النسوية» التي ترأستها زوجة الرئيس بن علي. أقمت في فندق «كارتجو» (الذي يملكه أحد إخوة ليلى بن علي) مع بقية ضيوف المؤتمر الذي حضرته بعض زوجات ملوك ورؤساء الدول العربية. كان المؤتمر في واقع الأمر بمثابة قمة حقيقية على غرار القمم العربية في كل التفصيلات.

ترأست ليلى بن علي المؤتمر، وقد أصبحت تُلقَّب من الجميع «صاحبة الفخامة السيدة الفاضلة»، على الرغم من أنه ليس لها موقع بروتوكولي ولا رسمي في النظام الحكومي التونسي.

لاحظت خلال الأيام الخمسة التي قضيتها في تونس الخضراء أن التلفزيون الرسمي يخصّص لها يوميًّا جانبًا كبيرًا من نشرات الأخبار لتغطية أنشطتها، حتى الأنشطة البسيطة التي لا تستحق أي اهتمام، وكذلك الشأن بالنسبة إلى الصحف اليومية، بما فيها التي تسمى بالصحف الحرّة المستقلة.

سألت الصديق المفكر التونسي البارز «محمد الحداد» خلال رحلة تونس على مائدة شاي في ضاحية تونس الشمالية عن دلالة الحضور الكثيف لسيدة تونس الأولى كما يُطلق عليها هناك.

أجابني الرجل أن إشاعات قوية تتردّد في البلاد أنها تعتزم الترشح لخلافة زوجها، وعندما يعزّ الأمر ترشح زوج بنتها رجل الأعمال الشاب «صخر الماطري» سليل العائلة المناضلة المعروفة الذي أصبح بقدرة قادر من أكبر أثرياء تونس.

بدا أن «الماطري» استعد بدوره للاستحقاق الكبير، فصنع لنفسه شخصية إسلامية محببة بدت غريبة في بلاد خاض فيها «بن علي» حربًا ضروسًا ضدّ كل مظاهر التدين العمومي (تحريم ما سمي بالزي الطائفي أي تغطية المرأة لشعرها في المدارس ومكاتب الحكومة، إغلاق المساجد بعد الصلاة مباشرة...).

أنشأ «الماطري» إذاعة إسلامية حقّقت نجاحًا كبيرًا، كما أنشأ أول بنك إسلامي في تونس باسم «بنك الزيتونة» (إشارة إلى جامع الزيتونة العريق الذي هو أول جامعة إسلامية في التاريخ).

بدا الوضع إذًا أوانها مستقرًّا، والحالة السياسية طبيعية على غرار مألوفها منذ مطلع التسعينيات. صحيح أن الصحف التونسية كانت تنشر يوميًّا عرائض طويلة من الطلبات الموجهة للرئيس «بن علي» للترشح للرئاسة في انتخابات 2014، ممّا يعني مراجعة الدستور للمرة الثانية لرفع قيد السن الذي يحول بينه وبين التقدم للسباق.

ورغم ذلك كله كان الخوف من المجهول والقلق تجاه المستقبل حاضرين بقوة في المنتديات الخافتة وفي الدوائر الفكرية والسياسية التونسية على الرغم من ضيق هامش الحرّية المتاح لها للتداول والنقاش.

قالت لي شخصية فكرية مرموقة على هامش زيارتي لتونس أن تونس تعيش فترة قريبة من سنوات الرئيس السابق «بورقيبة»، على الرغم من الفوارق النوعية العديدة بين تجربتي الرجلين ووضع كل منهما الصحي ومحيطه العائلي: الأفق المسدود، وصراع التوريث، وفساد الحاشية...

لم أكن أدري وأنا أغادر تونس، أنها مقبلة على زلزال كبير بحجم التحول الجذري الذي حدث بعد شهرين من زيارتي.

انهار النظام بسرعة لم يتوقعها أحد، بعد أسابيع ثلاثة من انتفاضة عفوية بدأت في مدن داخلية كانت تعتبر «هامشية» (سيدي بوزيد والقصرين..) لتنتشر كالهشيم في عموم البلاد. بدت الأحزاب والسياسية

والتنظيمات الأهلية عاجزة عن ملاحقة إيقاع حركة التمرّد والاحتجاج الجارفة، بما فيها المركزية النقابية التي تقود عادة الاضرابات العمالية.

والواقع أن بن علي نجح في ما لم ينجح فيه الزعيم «بورقيبة» من تقويض المجتمع السياسي بمختلف مكوناته، ممّا نجم عنه انهيار كل الوسائط المنظمة القادرة على تأطير الحركات الاجتماعية، فغدا في مواجهة مفتوحة مع كتلة الجمهور الهلامية العشوائية التي لا مركز لها، ولا خطاب إيديولوجي، أو حتى مطالب واستراتيجيات منسقة.

فالمعروف أن التجربة البورقيبية التي صاغت نسق النظام السياسي التونسي المعاصر قامت على ركائز ثلاثة هي: هيمنة الحزب الدستوري الذي ارتبط بحركة التحرير الوطنية منذ تأسيسه عام 1920 وقاد البلاد إلى الاستقلال، والزعامة الأبوية التي ترجمت دستوريًّا بنموذج المركزية الرئاسية المتحكمة بصفة مطلقة في دوائر القرار، والإيديولوجيا التحديثية العلمانية المستندة إلى تركة الحركة الإصلاحية التونسية والمتمحورة حول النهوض بالتعليم و«تحرير» المرأة.

إلَّا أن الزعيم «بورقيبة» الذي أعلن نفسه حاكمًا مدى الحياة وضيّق الخناق على خصومه السياسيين، من جناح حزبه المؤيد لمنافسه «بن يوسف» الذي اغتاله في بدايات سنوات الاستقلال، إلى الحركات اليسارية والقومية النشطة في السبعينيات، إلى حركة النهضة الإسلامية التي اعتقل قياداتها في أيام حكمه الأخيرة.

إلَّا أن الحراك السياسي ظلّ نشطًا حيويًّا طيلة العهد البورقيبي وأخذ في الغالب طابع الحيوية الفكرية والسجال الإيديولوجي عبر مسارب الصحافة والعمل الطلابي والجمعيات الأهلية، كما أن النظام لم يتمكن من تدجين «الاتحاد التونسي للشغل» رديف الحزب الدستوري التاريخي الذي أسسه فرحات حشاد الذي اغتالته السلطات الاستعمارية عام 1952.

كما إن لبورقيبة، فضلًا عن رصيده النضالي الذي لا غبار عليه ولا

شكّ فيه، رصيد أخلاقي يعرفه له الجميع. كان الرجل نظيف اليد، لا يملك بيتًا خاصًا ولا يهتم بمظاهر السلطة، بل حافظ طيلة مساره في الحكم على تقشف المناضل وزهد المقاوم. وحتى عندما اشترى ابنه الأوحد «بورقيبة الابن» بيتًا بسلفة بنكية ألزمه بيعه قائلًا له «لم نحرّر تونس من أجل البيوت والرفاهية.. ولن يصدق أحد أنك حصلت على القروض الميسرة من دون دعمي وقرابتك مني».

صحيح أن «بورقيبة» كان مستبدًا، لكنه لم يكن طاغية بالمعنى التوليتاري الذي درسته الفيلسوفة الألمانية ـ الأميركية «حنة أرنت» في أعمالها الرائدة حول الاستبداد. كان يمارس سلطة الوصاية الأبوية على التونسيين، ويعاملهم كأب قاسٍ لا محالة، لكنه حريص على مصالحهم ووفيّ لهم.

كان «بورقيبة» مفتونًا بشخصية مؤسس تركيا العلمانية الحديثة «كمال أتاتورك» الذي اعتبر أن التحديث الاجتماعي والفكري يتطلب تقويض التقاليد القائمة بالقوة وفرض التغيير من أعلى إلى إعادة بناء الشخصية القابلة لاستيعاب القيم السياسية الحديثة. وعندما زار «بورقيبة» تركيا جلس على قبر أتاتورك باكيًا، وبقي إلى آخر أيامه في الحكم نادمًا على أنه لم يستكمل إصلاحاته الاجتماعية مراعاة للمؤسسة الدينية، على الرغم من إصداره مدونة للأحوال الشخصية كرّست كامل المساواة بين الجنسين.

كانت لـ«بورقيبة» ثقافة موسوعية وذاكرة حديدية مثيرة، يراوح بين ترديد شعر «أبي الطيب» و«ألفرد دفنجييه»، ويستشهد بالفيلسوف الوضعي الفرنسي «أوغست كونت» بقدر ما يرجع إلى كتابات الفقهاء الإصلاحيين التونسيين. كان يستقبل بانتظام كبار المثقفين والجامعيين التونسيين والأجانب، ويحادثهم بعيدًا عن السياسة في شؤون الفلسفة والفكر والأدب، ومن بينهم معارضون للسلطة.

لم يكن لـ«بن علي» رصيد «بورقيبة» النضالي، ولا ثقافته الواسعة

المزدوجة، ولكن انقلابه على الزعيم المريض العجوز قوبل بفرجة عارمة من التونسيين، الذين سحرهم بيان السابع من نوڤمبر/ تشرين الثاني الذي تقدّم به الضابط الخجول الذي لم يعرفوه رجلًا سياسيًا، وإن خبروه مدير أمن في سنوات الرصاص. تعهد «بن علي» لشعبه بإلغاء الرئاسة مدى الحياة، وفتح باب الحريات السياسية على مصراعيه، والدفاع عن حقوق الإنسان.

ما زلت أذكر أفراح تلك المرحلة ووعودها الحالمة. عادت إلى الجامعة أجواءها الحيوية السابقة، وظهرت صحف جديدة جريئة وتألقت صحف أخرى من بينها صحيفة «المغرب» التي كان يشرف على طبعتها العربية ـ الفرنسية المزدوجة الإعلامي البارز عمر صحابو. كنت أحرص كل أسبوع على اقتناء هذه الصحيفة الرائعة التي فتحت أقلامها لكل الكتّاب والمثقفين من كل الاتّجاهات والخلفيات الفكرية والإيديولوجية، وقد كتبت فيها أحيانًا. كنّا نتابع أيضًا صحيفة «الفجر» التي تصدرها «حركة النهضة» الإسلامية التي إن لم تنل الاعتراف القانوني إلَّا أنها كانت تتمتع بهامش حرية نسبي. احتضنت تونس في تلك الفترة العديد من الندوات الفكرية العربية الكبرى التي حضرتها مستمعًا ومشاركًا، وسمحت لي بإقامة صلات تعارف مع الكثير من أعلام الفكر العربي المعاصر.

كانت مكتبات «المعرفة» و«الكتاب» و«كلير لافونتين» تحمل لنا في كل يوم جديد الفكر العربي والإنساني، وكان معرض الكتاب الذي يلتئم سنويًا في قاعة المعارض الكبرى بشارع محمد الخامس عرسًا ثقافيًا رائعًا يستقطب جمهور تونس المثقف.

بيد أن ربيع تونس الديمقراطي لم يدم طويلًا. تغيرت الأجواء بعد انتخابات 1989، وبرزت سمات العهد الجديد في ثوابته الكبرى.

لا شكّ في أن «بن علي» نجح في تمرير صورتين داخلية وخارجية شكّلتا «الأسطورتين المؤسستين» لما أطلق عليه الرئيس الفرنسي السابق شيراك «المعجزة التونسية»: صورة رجل البناء والتحديث الذي أدخل

تونس في نادي البلدان الجنوبية ذات التجارب التنموية الناجحة، وصورة الحاكم المستنير الذي بنى واحة الاستقرار والاعتدال في منطقة مهددة بالتطرف والفوضى. بالصورة الأولى استقطب أغلب وجوه اليسار التقليدي وأبرز مثقفي وأكاديميي تونس الذين رضي الكثير منهم معادلة «التحديث والتنمية من دون حرية»، وبالصورة الثانية استقطب القوى الغربية الكبرى.

وبالتدريج استطاع «بن علي» القضاء على كل منافذ الحراك السياسي: حول الحزب الدستوري إلى واجهة للشبكة الأمنية ـ الإدارية لجهاز الحكم وأفرغه من رموزه التاريخية، حول المركزية النقابية المشتّتة الصف إلى أداة طيعة، عطل عمليًا رابطة حقوق الإنسان ونقابة المحامين اللتين هما الدعامة المكينة للمجتمع المدني التونسي، وأدخل خصومه في ظلمات السجون القاسية وفي مقدّمتهم المنتمين إلى حركة النهضة.

ومع أن النظام دأب على ترتيب استحقاقات انتخابية منتظمة، إلّا أنها كانت في الحقيقة مجرد مناسبات باهتة لتجديد الولاء للرئيس الذي منحت له كل ألقاب التمجيد والتعظيم. وحتى المرشحون الهامشيون الذين سمح لهم بالتقدّم للسباق الانتخابي حرصوا على التأكيد علنًا أنهم لا يترشحون ضدّ بن علي، وإنما غرضهم الأوحد هو خدمة المسار التعدّدي وتوطيد المسلك الديمقراطي، بل إن أحدهم لم يخجل من القول إنه سيمنح صوته الشخصي لـ«بن علي». أما الأشخاص الذين تجرأوا على إعلان الترشح فقد منعوا بقيود قانونية قاهرة، كما هو شأن المعارضين «أحمد نجيب الشابي» و«المنصف المرزوقي». وقد وصلت مضايقة الخصوم حدّ التعرض لهم بالاعتداء في الشوارع، كما حدث لسهام بن سدرين وزوجها حمة الهمامي.

وعلى الرغم من الأرقام الفلكية التي دأبت المؤسسات المالية الدولية على التدليل بها على «النموذج التنموي التونسي»، إلّا أن الفساد الذي بدا يدب في الاقتصاد التونسي تحول تدريجيًا إلى قاعدة الاقتصاد وسمته المميزة، ممّا تسبب في أزمة مجتمعية خانقة حجبتها عن الأعين

مظاهر التوسع العمراني والرفاهية الباذخة في بعض الأوساط المقرّبة من دوائر الحكم.

أشعل الشاب الغاضب «محمد بوعزيزي» جسمه النحيل، فانهار أحد أعتى الأنظمة العربية. يتحدر هذا الشاب الفقير الذي يبيع الخضروات على عربته المتحركة المتواضعة من مدينة «سيدي بوزيد» المهملة، التي تنتمي إلى ذلك المجال الجنوبي الذي كان يطلق عليه سرًّا «تونس غير المفيدة» (بالمقارنة مع مدن الساحل السياحية وتونس العاصمة وضواحيها).

عرفت مدينة «سيدي بوزيد» ـ التي تحمل اسم أحد أولياء تونس المشهورين ـ بمساهمة أبنائها الفذة في المقاومة ضدّ الاستعمار، وبانحيازهم إلى الزعيم صالح بن يوسف غريم «بورقيبة» وشريكه في النضال.

تحولت النار التي التهمت جسد «بوعزيزي» إلى حريق شامل جرف البلاد في أقل من شهر بدا طويلًا للرئيس بن علي الذي خرج للشعب مرات ثلاث في التلفزيون الحكومي: اختار الليونة في الخطاب الأول، وتوعد وهدّد في الخطاب الثاني، وخلص إلى المصالحة مع الشارع الغاضب في الخطاب الأخير الذي أُلقي بعامية مرتبكة في يوم واحد قبل الرحيل المفاجئ.

ذُكر الكثير عن ظروف الهروب، وتحدثت مصادر موثوقة عن تمرّد المؤسسة العسكرية على النظام ورفضها قمع الثوار المحتجين، وتحدثت مصادر أخرى عن خديعة دبرها كبير حرسه لحمله على الخروج من البلاد تمهيدًا لعودته «المظفرة» بعد اشتداد الفوضى واحتقان الوضع.

بيد أن المصادر كلها تجمع على أن الارتباك والذعر استوليا على الجنرال المهزوم، الذي بدا عاجزًا عن فهم ما حدث.

انتصر شبح «بوعزيزي» على الطاغية.. وتحول الشاب المغمور إلى بطل قومي كبير تُخلد أمجاده قريضًا وخطابة. كتب الشاعر الفلسطيني الشاب تميم البرغوثي محتفيًا به:

تونس

عِزٌّ لأمِّ مُحَمَّدٍ وَفَتَاهَا ... عزٌّ لتُونِسَ أرْضِها وَسَماها

عِزٌّ لِكُلِّ أُخَيَّةٍ تَبْكِى عَلَيْهِ ... بِخَيْرِ مَا تَبْكِى الكِرَامُ أَخَاها

تَبْكِيهِ بالجَمْعِ المُلِحِّ وُجُوهُهُ ... بَاتَتْ لِوَجْهِ مُحَمَّدٍ أَشْبَاها

وَجْهٌ يُلِحُّ مُكَرَّراً وَمُكَرَّرَاً ... حتى يُطَبِّقَ مُدْنَها وَقُرَاها

وَجْهٌ يُلِحُّ تَعَدَّدَتْ أَسْمَاؤُه ... أَفْدِى أَسَامِيَهُم وَمَنْ سَمَّاها

وَجْهُ المُقَيَّدِ فى السَّرِيرِ مُلَثَّماً ... هَدَمَ المَمَالِكَ غَائِباً وَبَنَاها

أنتَ الشهيدُ وَأَنْفُ غَيْرِكَ رَاغِمٌ ... وَجَدَ المَنِيَّةَ مُهْرَةً فَعَلاها

وَرَدَدْتَ صَفْعَتَهُم بِأُخْرَى أَصبحَتْ ... تَجْتَاحُ أقصاها إلى أقصاها

وَفَّى مُحَمَّدٌ بْنُ مَنُّوبِيَّةٍ ... بِدُيُونِ قَوْمٍ قَلَّ مَنْ وَفَّاها

وَفّى مُحَمَّدٌ بْنُ مَنُّوبِيَّةٍ ... سَلِمَتْ يَدَاهُ سَيِّداً وَيَدَاها

سَلِمَتْ يَدَاهُ سَيِّداً لِمَصِيرِهِ ... لَمْ يَرْضَ للنَّفْسِ النَّوَارِ أَذَاها

حَيِّ الشَّهِيدَ وَأُمَّهُ وَبِلادَهُ ... فَبِهِمْ يَبِينُ ضَلالُها وَهُدَاها

حَيِّ الذينَ غَدَتْ خُطاهُم سُنَّةً ... للعالمينَ فَطَابَ مَن أَحياها

حَيِّ الجُمُوعَ أَتَتْ لِتَلْقَى مَوتَها ... يومَ االقِتَالِ فَخَافَ أن يَلقاها

حَيِّ الأَكُفَّ العالياتِ كأَنَّها ... عَمَدُ السماءِ تَمَايَلَتْ لَوْلاها

حَيِّ الأَكُفِّ أَتَتْ بِكُلِّ غَرِيبَةٍ ... كالأنْبِياءِ إذا شَفَتْ مَرْضَاها

فالشَّمْسُ تَمْكُثُ فَوْقَها لِتُحِسَّها ... والرِّيحُ تُبْطِئُ بَيْنَها لِتَرَاها

قَدْ أَمْسَكَتْ بِزِمَانِها مِنْ عُنْقِهِ ... لَمْ تُخْلِهِ إلا وَقَدْ أَرْضَاها

أَيْدِى الذينَ إذا المُلوكُ تَجَبَّرُوا ... كانوا لِتُونِسَ أُمَّها وَأَبَاها

إنَّ الدِّماءَ وَوَسْطَهَا شُهَدَاؤُهم ... عَلَمُ البِلادِ هِلالُه قَتْلاها

ذَكَّرْتُمو جِيلاً تَجُورُ وُلاتُه ... أنْ لم يُبَايِعِ وَالِياً أو شَاها

مَنْ مِنْكُمو اختارَ الوُلاةَ بِبَيْعَةٍ ... مَن جاءَ يَطْلُبُها ومن أعطاها

مَنْ يَذْكُرُ اليومَ الذى أَمْسَى بِهِ ... عَبْدَاً وَصَارُ العَبْدُ فيه إِلها

يا أَهْلَ تُونِسَ إنَّ أَيْدِينا لَهَا خَمْسَاً ... كَأَيْدِيكُم تَذَكَّرْنَاها

يا أهلَ تُونِسَ والعُرُوشُ قَرِيبَةٌ ... لم تَعْلُ إلَّا حينَ أَعْلَيْناها

يا أهلَ تُونِسَ لا كِفَاءَ لِجُودِكُم ... جَلَّتْ هَدِيَّتُكُمْ وَمَنْ أَهْدَاها

يا أَهْلَ تُونِسَ إنَّها الأُولَى ... وَكَمْ تَرنُو أواخِرُها إلى أُولاها

يا حاكمينَ نَصِيحَةً أن تَرْهَبُوا ... إن النفوسَ رَهِينَةٌ بِرَدَاها

والحارسُ السَّاهِي على أبْوابِكُم ... لو طالَ أَرْؤُسَكُم لَمَا أبقاها

والخادمُ المَحْنِيُّ فى رَدَهَاتِكُم ... أعلى يَدَاً منكم وَأَوْسَعُ جَاها

فلتذكروا أَنَّا نَبِيتُ بِقُرْبِكُم ... فى لَيْلَةٍ نِمْتُم وَمَا نِمْنَاها

أَوَلَمْ تَرَوا ما كانَ من أَسْلافِكُم ... فى أَيِّ أَرْضٍ فِرَنْجَةٍ مَثْواها

فاروقُ أو عَبدُ الإلهِ وَصَحْبُه ... وَجُيُوشُ غَزْوٍ نَحنُ أَجْلَيْناها

قُلنا لهم شِعْرَاً كما قُلْنَا لكم هَذِى ... القَصَائِدَ نَفْسَها قُلنَاها

إذْ لا جَدِيدَ هُنا سِوَى نِسيانِكم ... وقعاتنا الأُولى فَكَرَّرْنَاها

فَتَذَكَّرُوا لِتُخَلِّصُوا أَشْعَارَنا ... مِنْكُم وَنَكْتُبَها كَمَا نَهْوَاها

وَلْتَسْمَعُونا فَالمُوَفَّقُ بَيْنكم ... مَن كانَ يَسْمَعُ حِكْمَةً فَوَعَاها

سَئِمَتْ بِلادُ المسلمينَ طُغَاتَها ... فَجِدُوا بلاداً للطغاةِ سِوَاها

تونس في يوليو/تموز 2011:

كم تغيرت تونس في أشهر قليلة، هي الفترة القصيرة التي مضت على انهيار نظام «بن علي»: اعتقال أو إقصاء كل رموز الحقبة الماضية، تعليق الحزب الحاكم منذ استقلال البلاد، الاعتراف بأكثر من عشرين حزب سياسي جديد، عفو تشريعي عام وعودة عشرات السياسيين من المنفى، انفتاح الإعلام العام وتحرير الصحافة المكتوبة.

في هذه الفترة القصيرة، شُكّلت حكومة ائتلافية أسقطها الشارع

الثائر الذي أطاح ببن علي. علّق أحد الظرفاء على الثورة بالقول «إن بن علي أسقط «بورقيبة» فأسقط شارع بورقيبة بن علي».

غادر التكنوقراطي الهادئ «محمد الغنوشي» المسرح السياسي بعد أن فشل في كسب ثقة الجمهور الهائج.

لم يكن الرجل الذي لا يشكّ أحد في نظافته وإخلاصه مهيأ لتسيير المرحلة الانتقالية التي تتطلّب حنكة السياسي أكثر ممّا تطلب مهارة الخبير الاقتصادي. خطأ الغنوشي الكبير أنه توهم أن المشكلات السياسية تحل بمنطق الإصلاحات القانونية والمؤسسية، التي ليست في الواقع سوى صياغات بعدية للتوافقات السياسية.

استبدل الغنوشي بالسياسي الثمانيني ذي التجربة الطويلة في العمل العمومي منذ انخراطه المبكر في العمل النضالي داخل حركة التحرر التي تزعمها الحزب الدستوري الجديد بزعامة «بورقيبة» الذي تولى في عهده حقائب الخارجية والداخلية والدفاع.

أظهر رئيس الحكومة الجديد منذ تصريحاته الأولى قدرات ملموسة على التواصل مع الشارع التونسي ومع القوى السياسية والمجتمعية المختلفة.

بدا «الباجي قائد السبسي» واعيًا بسقف المطالب الشعبية المرتفعة، وبحجم القطيعة الجذرية المطلوبة مع العهد السابق، وبضرورة إشراك مختلف الفاعلين في إدارة المرحلة الانتقالية. أدرك بجلاء أن صيغة الحكومة السياسية الائتلافية المتكونة من فلول التجمع الدستوري وبعض تشكيلات معارضته «الشرعية» غير قادرة على تأمين معادلة الاستقرار السياسي التي تقتضيها المرحلة الراهنة التي ستشهد إعادة بناء النظام السياسي التونسي بكامله.

والواقع أن المشهد السياسي التونسي تغير بالفعل جذريًا، وإن كان لا يزال في طور المخاض العسير، ولم تتشكّل معالمه الثابتة النهائية.

من المعروف أن هذا المشهد تمحور منذ تكريس التعددية الحزبية في بداية الثمانينيات حول خمسة أقطاب سياسية رئيسة، على الرغم من هيمنة الحزب الحاكم والقيود الخانقة المضروبة على التشكيلات المعارضة. وهذه الأقطاب هي:

أولًا: الحزب الدستوري الذي قاد البلاد إلى الاستقلال، وخضع لمراجعات إيديولوجية وتنظيمية متلاحقة منذ تأسيسه عام 1920 على يد الشيخ «عبد العزيز الثعالبي» قبل أن يتزعمه «الحبيب بورقيبة» عام 1934 ويحوّله إلى حزب الدولة الوحيد بعد الاستقلال. وعلى الرغم من الواجهة التعدّدية المعلنة، ظلّ الحزب مهيمنًا على هياكل الدولة في عهد «بن علي» الذي حوّله إلى أحد أهم أجهزة نظامه الاستثنائي.

ثانيًا: القطب الليبرالي الوسطي الذي تمحور حول «حركة الديمقراطيين الاشتراكيين» التي أسستها عام 1978 وجوه سياسية معروفة منشقة عن الحزب الدستوري، من أبرزها الوزير الأسبق «أحمد المستيري» الذي عارض الميول الاستبدادية والزعامة الفردية لـ «بورقيبة» واعترض على قرار تعيينه رئيسًا مدى الحياة. وبعد الانقلاب الذي قام به «محمد مواعدة» في بداية التسعينيات داخل الحزب بدعم من النظام الحاكم الذي أصبح من أشد مؤيديه، أسست بعض قيادات الحركة حزبًا جديدًا باسم «التكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات» يرئسه الطبيب والناشط الحقوقي «مصطفى بن جعفر» الذي ظلّ معارضًا لـ «بن علي»، والتحق بحركة الثورة الشبابية التي أطاحت به.

ثالثًا: القطب اليساري العريق في الحياة السياسية التونسية منذ منتصف القرن الماضي. وقد تمحور تاريخيًّا حول «الحزب الشيوعي التونسي» الذي غير عام 1993 تسميته إلى «حركة التجديد» التي يرئسها حاليًا الأستاذ الجامعي «أحمد إبراهيم» الذي استقال الأسبوع الماضي من الحكومة الانتقالية. وعلى يسار هذه الحركة «حزب العمال الشيوعي

التونسي» الذي تميّز بنشاطه الكثيف في الأوساط الجامعية على الأخص رغم حظره، ويتزعمه راهنًا «حمة الهمامي».

رابعًا: القطب الإسلامي المتمحور حول «حركة النهضة» التي تحولت منذ تأسست عام 1981 إلى رأس الحربة في معارضة نظامي «بورقيبة» وبن علي. وقد أثبتت انتخابات 1989 البرلمانية التي شاركت فيها الحركة بلوائح مستقلة أنها كانت آنذاك التشكيلة المعارضة الأولى في البلاد. وقد تعرّضت الحركة للقمع الشديد منذ بداية التسعينيات، وحصلت لأول مرة على الاعتراف الرسمي في الأيام الماضية.

خامسًا: القطب القومي العروبي الذي شكّل تاريخيًّا الاتّجاه المناوئ للبورقيبية داخل حركة التحرر وداخل الحزب الدستوري قبل إقصاء، ثم اغتيال، رمزه «صالح بن يوسف» الذي تنافس مع «بورقيبة» على زعامة الحزب.

ومن أبرز الأحزاب القومية النشطة «حركة الديمقراطيين الاشتراكيين» التي أسسها عام 1981 المحامي «أحمد نجيب الشابي» الذي انضم في شبابه ـ على غرار الكثير من مثقفي الجنوب التونسي ـ إلى التيار البعثي.

ومع أن هذه الأقطاب لا تزال تشكّل محاور الخارطة السياسية التونسية، إلَّا أن الخروج المفاجئ والعنيف من العهد الاستثنائي قد انجرت عنه نتيجتان بارزتان هما:

أولًا: تفكك وتجزؤ الأقطاب السياسية بانبثاق ما يزيد على أربعين تشكيلة جديدة، حصل بعضها على الترخيص القانوني والآخر في الطريق إلى ذلك. ففضلًا عن النتائج المرتقبة عن حل الحزب الحاكم السابق (كنشوء حزب دستوري جديد يحافظ على الرصيد التاريخي للبورقيبية)، فإننا شاهدنا مؤخرًا ظهور حزبين إسلاميين جديدين منافسين لحركة

النهضة، وظهور أربعة أحزاب بعثية بأسماء متقاربة وحزبين ماركسيين. فكيف ستتجسد هذه الخارطة الحزبية في المشهد الانتخابي القادم؟

ثانيًا: تميزت الحالة التونسية عربيًا في الماضي بالدور السياسي النشط للمجتمع المدني الذي تمحور حول «الاتحاد العام التونسي للشغل»، والذي نافس الحزب الدستوري المشروعية التاريخية والفاعلية التنظيمية. ويبدو من الواضح حاليًا أن المركزية النقابية تعيش صراعًا إيديولوجيًا وتنظيميًا حادًا تعود جذوره إلى القطيعة التي حدثت في عهد بن علي بين قيادتها الداعمة للنظام وهياكلها القيادية غير المدجنة. فهل ستتفق مكوناتها المتنافرة على برنامج سياسي مشترك ومرشح موحد للرئاسة، أم ستتقوض وحدتها بفعل الحراك السياسي الجارف؟

ليس من السهل الإجابة عن هذه التساؤلات. مخاض تونس مستمر وقاسٍ. ولقد تسنى لي أن أتعرف شخصيًا إلى بعض فرسان الحلبة التونسية، ومن بينهم قيادات مثقفة ومحنكة لها دون شكّ كلمة نافذة في مستقبل البلاد.

تعرّفت إلى الرجل الستيني طويل القامة «أحمد نجيب الشابي» خلال لقاءات فكرية ببيروت وخلال بعض المناسبات العابرة في تونس. يشهد الجميع للمحامي اللامع بالشجاعة وسعة الثقافة ووضوح الرؤية ودقة التعبير، مع قدرة فائقة على الوصول في خطابه السياسي إلى النخبة والجمهور معًا. ومع أن الرجل تحالف مع حركة النهضة أيام بن علي، ودفع غاليًا ثمن تلك الشراكة، إلّا أنه من البديهي أن سبل الطرفين افترقا. ويبدو أن «الشابي» يطمح إلى أن يتزعم ائتلافًا ليبراليًا ـ يساريًا واسعًا باسم القطب الحداثي للوقوف ضدّ التيار الإسلامي، للوصول إلى دائرة السلطة في الانتخابات القادمة.

تعرّفت إلى الشيخ «راشد الغنوشي» في بيروت أيضًا خلال أحد المؤتمرات في خريف 2004. كنت قد قرأت الجانب الأوفر من إنتاجه

الفكري الذي بدا لي في بداية الثمانينيات فتحًا جديدًا في الفكر الإسلامي. كانت مقالاته تصدر بانتظام في مجلة «**المعرفة**» التونسية، التي كانت أوانها تتسم بالانفتاح والتجدّد مقارنة بإصدارات الحركات الإسلامية الأخرى.

بدا لي الرجل خلال اللقاء ذكيًا لبقًا وودودًا، وانقطعت اتصالاتنا، كما أصبح هو نفسه في شبه عزلة في منفاه البريطاني. ولا شكّ في أن للرجل وحزبه الجديد دورًا محوريًّا في مستقبل الحراك السياسي التونسي.

بالإضافة إلى الرجلين البارزين حاليًا في المشهد التونسي، تتوفر تونس على نخبة سياسية نشطة ومثقفة، من بينها الوجوه المخضرمة من الجيل البورقيبي التي ابتعد بعضها عن الحراك السياسي وآثر أداء دور الحكم والناصح، ودخل البعض الآخر في الحلبة، ومن بينها وجوه انتمت في السابق إلى التيارات الإيديولوجية المتنوعة التي كانت تنشط سرًّا، وفي التنظيمات الطلابية قبل أن تخفت، ثم تتلاشى، في أيام بن علي.

سألت شخصية تونسية بارزة امتهنت العمل السياسي منذ الخمسينيات وتقلّدت أعلى الوظائف الحكومية، قبل أن تنسحب من دائرة الضوء، عن قراءتها لمستقبل تونس بعد أشهر ستة من قيام الثورة، فأجابتني: «إن الدرس الأساسي الذي نستخلصه من الأحداث الأخيرة هو أن عهد الزعامة انتهى، ودخلنا حقبة الرشد بعد أن دفنّا الأب. ولذا نشعر بحرية الفعل، ولكننا نشعر أيضًا بألم اليتم.. ويبقى التحدّي هو ماذا نفعل برشدنا وحريتنا». كان الرجل يقصد بالأب الزعيم «بورقيبة» الذي صاغ التقليد السياسي التونسي المعاصر، ولم يكن بن علي سوى النسخة «غير الشرعية» من الزعيم الأب.

الفصل الثاني:

ليبيا.. ماذا بعد جماهيرية القذافي؟

نواكشوط في أبريل/نيسان 2011:

أستمع إلى النشرات الإذاعية تتحدث عن تعذر مجهودات تسوية النزاع الليبي. تبدو الثورة الليبية مفاجئة من عدة أوجه مقارنة بالثورتين التونسية والمصرية. من أبرز خصوصيات الحالة الليبية التركة الهشّة للدولة وضعف مؤسساتها البيروقراطية والإدارية.

وليس من همنا الرجوع إلى الخلفيات التاريخية البعيدة لنشأة الكيان الليبي الحديث الذي نشأ من قرار السلطات الاستعمارية الإيطالية توحيد مناطق ثلاث متمايزة هي برقة وطرابلس وفزان في إطار دولة مندمجة. ولم يكتمل الطابع المؤسسي لهذا الاتحاد إلّا عام 1951 عندما استقلت البلاد وأصبحت مملكة تحكمها الأسرة السنوسية التي كانت تتمتع بالنفوذ الديني والسياسي في إقليم برقة.

والواقع أن هذا الاندماج لم يكن ليتحقّق لولا اكتشاف الثروات النفطية الهائلة التي غيّرت جذريًّا الأرضية الاقتصادية وخلقت مصالح حيوية تقتضي وجود كيان مركزي لتسيير الريع البترولي وإدارة شبكة العلاقات الخارجية والجيوسياسية المترتبة عليه.

بيد أن الأمر يتعلّق فعلًا بدولة مركّبة الهوية الإقليمية والاستراتيجية بانفتاحها على فضاءات ثلاثة متمايزة الأبعاد والسياقات: المجال المغاربي الشمال الأفريقي المرتبط عضويًّا بجنوب تونس وبالمسالك

الصحراوية الغربية (منطقة طرابلس)، والمجال الشرقي المتصل بقوة بغرب مصر وبالمشرق العربي عمومًا (منطقة بنغازي)، والمجال الصحراوي السوداني المرتبط بغرب أفريقيا وبلدان الساحل (منطقة فزان).

ولم تنشأ تاريخيًّا في هذا الفضاء الواسع دول مركزية قوية إلَّا في لحظات قصيرة وبشكل متقطّع: الدولة القرة مانلية (1711 ـ 1835)، والدولة العثمانية (1835 ـ 1911)، والدولة السنوسية في برقة (1870 ـ 1931). وتعود هذه الظاهرة إلى أسباب أنتربولوجية عميقة وقف عندها الباحثون الاجتماعيون في دراستهم للمجال الصحراوي الشمال أفريقي الذي تميز إجمالًا بظواهر ثلاثة هي: النسق القبلي الانقسامي الكابح لنشأة قطب سياسي مركزي، واقتصاد الغزو والغارة وما يرتبط به من ريع حماية يفضي في بعض الحالات إلى قيام زعامات محلية نافذة تقصر عن الشكل السياسي للدولة (كدولة أولاد محمد في فزان)، والدور السياسي للزوايا الصوفية التي قد تترجم رأسمالها الرمزي إلى معادلة سياسية (الدولة السنوسية).

وبما أن المملكة السنوسية دامت أقل من عقدين، فإن البنية البيروقراطية الإدارية للدولة ظلّت هشّة ضعيفة، فلم تصمد أمام التجارب الغرائبية التي أصبحت ليبيا مختبرًا لها بعد إمساك القذافي بمقاليد الحكم.

كرّس النظام الجماهيري في ما وراء شعارات «الديمقراطية المباشرة» حالة مركبة من الفوضى الشاملة والقبضة الأمنية المتشدّدة، واستخدم الريع النفطي الهائل لتمويل هذه الحالة النشاز.

استهدف القذافي في بداية عهده الزعامات القبلية والدينية ودمر النسيج الأهلي، كما قوض النخب التجارية المدينية باسم قرارات التأميم الاشتراكي، قبل أن يدمر منذ نهاية السبعينيات البقية الباقية من الحياة السياسية ومن المنظومة الإدارية والمجتمع المدني.

ولذا فإن الثورة الليبية التي انطلقت من مناطق الشرق، التي

احتضنت خلال الأربعين سنة الأخيرة أغلب محاولات التمرد على القذافي، اصطدمت بغياب مؤسسة عسكرية حقيقية تحمي التغيير وتنقذ جهاز الدولة من الانهيار، كما حدث في تونس ومصر.

وليس من الصحيح أن المعادلة القبلية هي التي أنقذت نظام القذافي من التحلل السريع، فالمؤسسة القبلية بمفهومها التقليدي الأصلي لم تعد فاعلة في الحراك السياسي، بالنظر إلى ما تعرّضت له من تنكيل وقمع في العقود الماضية، كما إن قاعدتها الاقتصادية وتركيبتها الداخلية قد تغيرتا جذريًّا من جراء سياسات «الرفاهية الاجتماعية» التي خلقت حالة تبعية وارتباط مطلق بالسلطة المتحكمة في مغانم الريع النفطي، كما خلقت زعامات بديلة من داخل الشبكة الزبونية للنظام القائم. كما إن الخشية من تفكك الدولة الليبية ليست واردة.

قد يتطلب حل الأزمة الليبية وقتًا طويلًا وتكاليف باهظة، لكن من المؤكد أن البلاد دخلت فعلًا في مرحلة ما بعد جماهيرية القذافي.

الرباط في 21 أغسطس/آب 2011:

يبدو أن حكم القذافي قد انتهى فعلًا بدخول قوات الثوار الليبيين طرابلس دون كبير عناء. انهار النظام الجماهيري بسرعة فائقة، ويبدو أن حاكمًا آخر من حكام العالم العربي قد غادر المشهد السياسي.

أذكر أنه في سنة 1973 أعلنت الوحدة بين تونس وليبيا لمدة قصيرة، كان فيها الزعيم التونسي «الحبيب بورقيبة» مريضًا، فاقدًا لسلطة القرار الفعلي وخاضعًا لتأثير زوجته.. وبينما كان الرئيس العجوز يتابع في التلفزيون خطابًا يلقيه شريكه في دولة الوحدة الرئيس الشاب الذي لم يتجاوز الثلاثين سنة من العمر (معمر القذافي) في سينما «برلمريون» في وسط تونس العاصمة أمام جمهور حاشد، لم يتمالك من الخروج من بيته مسرعًا، متوجّهًا إلى المهرجان الملتئم، الذي كان يصفق بحرارة لشعارات القذافي الثورية الحالمة.

فوجئ الجمهور بدخول «بورقيبة» القاعة وبانتزاعه الميكروفون من القذافي الذي وجه إليه علنًا نصائح ودروسًا لا يزال يردّدها التونسيون باستطراف. قال «بورقيبة» للشاب النزق الحالم إن للسياسة أصولًا وقواعد، وللمعطيات الدولية حقائق ورهانات موضوعية، وإن مآل نزعته الرومانسية المسلحة بقوة المال سيكون وبالًا على بلاده وعلى أمته.

شكّل خطاب «بورقيبة» إعلانًا لفشل الوحدة بين تونس وليبيا وبداية حقبة عاصفة في العلاقة بين البلدين.

كان القذافي أوانها لا يزال يحمل بعض سمات الشخصية البدوية البسيطة الساذجة التي تحدث عنها وزير خارجيته السابق «عبد الرحمن شلقم» في حواراته المطولة مع صحيفة «الحياة» اللندنية. لم يكن الملازم الشاب الذي رقى نفسه إلى رتبة عقيد على إدراك، ولو مجمل، للعالم الحديث الذي تربى على هامشه، حتى خلال أيام تدريبه في بريطانيا التي حرص أوانها على عدم زيارة عاصمتها العريقة الساحرة.

صحيح أنه كان ينشد بوضوح خلافة الزعيم المصري «جمال عبد الناصر» الذي صحبه سنة واحدة قبل رحيله المفاجئ واتخذه نموذجًا، وادّعى أنه أوصى له «بأمانة» القومية العربية. إلّا أن طموحات القذافي المشطة لم تظهر إلّا في منتصف السبعينيات، عندما أصدر كتابه الأخضر مقدّمًا «نظرية عالمية ثالثة»، اعتبر أنها تقدّم الحلول الجذرية لمشاكل البشرية السياسية والاقتصادية والثقافية، في مقابل النموذجين الرأسمالي والشيوعي.

ومع أن الكتاب المذكور لم يكن أكثر من شعارات بسيطة ومقولات إيديولوجية ممجوجة، إلّا أنه وظفت لنشره وشرحه وبثه ماكينة دعائية هائلة سخرت لها عائدات النفط الليبي. قرأنا لبعض كبار الكتّاب والسياسيين العرب تقاريظ للكتاب الأخضر كلها إشادة وتمجيد عبقرية من يسمى بالمفكّر الثائر. ومن بين هؤلاء الكتّاب أستاذ فلسفة ليبي مشهور

درس في الجامعات الغربية، تخصّص في شرح «غوامض» فكر القذافي، قائلًا في إحدى المرات «إن الكتاب الخضر ليس كتابًا للقراءة والتأمل، وإنما هو كغيره من أصول الفكر الإنساني مرجعية تقوم عليها الكتابات وتستمد منها الأفكار والنظريات».

والخطير في الأمر، أن الكتاب خرج من دائرة التنظير إلى دائرة الاختبار والتجريب. قوضت هياكل الدولة الليبية بكاملها، وأعلن «النظام الجماهيري» الذي كان مزيجًا فريدًا من الفوضى والقبضة الأمنية القاسية. ولسد الاختلالات الخطيرة الناجمة عن إلغاء الدولة، استند القذافي إلى المعادلة القبلية الأكثر بدائية في توطيد سلطته المطلقة، في ما يشكّل حالة فريدة في الحياة السياسية العربية.

ولم يكتفِ القذافي بالتنظير الفكري، وإنما طمح إلى أن يزاحم علماء الإسلام بآرائه واجتهاداته الفقهية الشاذة والغريبة، قبل أن يطمح إلى أن يكون روائيًّا مبدعًا.

في نهاية السبعينيات دعا القذافي العديد من كبار العلماء إلى طرابلس، مقدّمًا لهم نظرياته الدينية الجديدة كإلغاء مرجعية السُّنة في التشريع، وحذف بعض فواتح السور، واستبدال التاريخ الهجري بوفاة الرَّسول ﷺ. ولم يتردّد بعض الفقهاء المشهورين من إيجاد «مسوغات» وحجج لهذه الاجتهادات المثيرة. بل إن القذافي أنشأ جهازًا مؤسّسيًّا خاصًا لنشر فتاويه واجتهاداته الغرائبية هو «جمعية الدعوة الإسلامية» التي خُصّصت لها ميزانية ضخمة، وفُتحت لها فروع في عدد كبير من دول العالم.

وفي الثمانينيات والتسعينيات ظهر الروائي الأديب، بخروج مجموعة القذافي القصصية الأولى «القرية.. القرية.. الأرض.. الأرض وانتحار رجل الفضاء» التي خُصّصت لمناقشتها ندوة حاشدة حضرها بعض كبار النقاد والروائيين العرب، قبل أن تصدر رواية «الفرار إلى

جهنم». أذكر هنا أن أحد كبار النقاد العرب علّق على أعمال القذافي الروائية قائلًا بلغة الدهشة والاستغراب: «لا حول ولا قوة إلّا بالله: هذا أديب كبير أفسدته السياسة». كما إن أمينًا عامًا لأحد اتحادات الكتّاب العربية سلّمه بالمناسبة درع اتحاده، قائلًا :«إن كل فكرة طرحها القذافي تستحق مؤتمرًا خاصًا بها».

وفي الوقت الذي كان القذافي يرسل القتلة لتصفية وجوه معارضته الذين أطلق عليهم «الكلاب الضالة»، لم يتردّد أحد كبار كتّابنا ومثقفينا من تسلّم «جائزة معمر القذافي لحقوق الإنسان».

وفي التسعينيات، تحرّر القذافي من عباءة القومية العربية ليرتدي العباءة الفضفاضة الأفريقية الملونة، وتحوّل إلى رسول وحدة القارة السوداء، قبل أن يصبح «ملك ملوك أفريقيا». والمثير في الأمر، أنه نجح بالفعل في استمالة أغلب زعماء القارة البائسة إلى مشروعه الاندماجي الخيالي الذي وظف للدعاية له الجزء الأوفر من إمكانات بلاده النفطية.

وفضلًا عن هذا الطموح الأفريقي، حرص القذافي في السنوات الأخيرة على تنظيم صلاة سنوية حاشدة يؤمها بالتناوب في إحدى العواصم الأفريقية متلقيًا خلالها مبايعة وولاء مشايخ القبائل والطرق الصوفية وروابط الأشراف. وكانت البدعة الغريبة التي أعلن عنها القذافي في السنوات الثلاث الأخيرة هي الدعوة إلى إعادة بعث «الدولة الفاطمية»، التي اعتبر أنها وحدت المنطقة وكرّست حكم «آل البيت» ونشرت «الإسلام الصحيح». وكما هي العادة، انبرى مثقفون بارزون ومؤرخون لامعون لتسويق هذه الفكرة الغرائبية المثيرة.

سألت مرة كاتبًا ليبيًّا مشهورًا عمل مطولًا في نظام القذافي كيف يمكنه التأقلم مع هذا النظام الذي لا يتناسب مع ثقافته وقيمه، فأجابني: «تعودت أن أتقي شرّه بأن ألقي له في كل مناسبة عظمة على شكل مقال سخيف أحمي به نفسي من بطشه». بيد أن الاستراتيجية الوقائية ضمنت

في الواقع للقذافي اختراق الأوساط الفكرية، وساهمت في تثبيت أسطورته التي دامت ما يزيد على عقود أربعة.

نواكشوط في أكتوبر/تشرين الأول 2011:

تعرّفت قبل عشرين سنة خلال مهمة حكومية بطرابلس إلى الشاعر والكاتب الليبي «محمد خليفة التليسي» الذي رحل مؤخرًا عن عالمنا. بدا لي الشيخ المهيب الواسع الثقافة غريبًا على جماهيرية القذافي وأجوائها الاستعراضية العجيبة.

يمثّل «التليسي» الذي عمل وزيرًا للثقافة في العهد الملكي نموذجًا للنخبة الليبية التي انبثقت عن حركة التحرير، ودرست في الجامعات الغربية، وشاركت في مجهود بناء الدولة الحديثة، قبل أن تضطر إما إلى المنافي القسرية في الخارج أو إلى اعتماد مسلك التقية ومهادنة النظام الحاكم منذ انقلاب 1969. ومن الصنف الأول وزير الخارجية الأسبق «منصور الكيخيا» الذي اختطفته مخابرات القذافي في القاهرة عام 1993، ويعتقد أنها أعدمته لاحقًا.

ولا شكّ في أن المشكل الكبير الذي يواجه الثوار الليبيين هو حالة الفراغ السياسي الذي انجر عن عقود أربعة متواصلة من التدمير المنظم للنخب الليبية. فمقارنة بالساحات العربية الأخرى التي شهدت موجة التغيير الراهنة، تفتقد الساحة الليبية إلى مجتمع مدني نشط وفاعل، كما تفتقد إلى إدارة بيروقراطية ناجعة، ومؤسسة عسكرية متماسكة ومنسجمة.

وعلى الرغم من نقاط التشابه الجلية بين الحالتين الليبية واليمنية، إلّا أن التجربة الديمقراطية المحدودة التي عرفها اليمن بعد الوحدة أفرزت معادلة سياسية نشطة تمحورت حول أحزاب عقدية وإيديولوجية (فضلًا عن حزب المؤتمر الشعبي الحاكم) وتنظيمات أهلية تداخلت مع المكون القبلي ذاته.

منع القذافي أي تعددية حزبية واعتبر «التمثيل تدجيل والأحكام

النيابية أحكامًا غيابية» بحسب عبارات كتابه الأخضر. وعلى عكس الأنظمة الأحادية العقدية التي أنشأت حزبًا للدولة، لم تكن اللجان الثورية سوى واجهات للنسق الأمني المخابراتي الذي يستند إليه النظام الاستثنائي.

استند القذافي في حكمه إلى آليات ثلاث هي: شراء الولاءات العشائرية باستثمار الريع النفطي (التحالف الثلاثي القوي بين قبائل القذاذفة والمقارحة وورفلة)، استبدال المؤسسة العسكرية بالمليشيات العائلية الحامية للنظام، إغلاق كل منافذ الحراك السياسي والمدني التي يمكن أن تشكّل دوائر وسيطة للمواطنة (انحصرت المؤسسات الأهلية في جمعيتين يرئس أحدهما ابن القذافي وترئس الأخرى ابنته).

السؤال المطروح إذًا هو كيف سيتسنى تسيير المرحلة الانتقالية الراهنة (التي لا تزال هشّة) باعتبار حالة الفراغ الملاحظة وغياب قوى سياسية وأهلية منظمة ونخب قيادية فاعلة ومؤثرة؟

السؤال على كل الألسن، والخشية قائمة من أحد مشهدين كثر الحديث عنهما في الأيام الأخيرة: مشهد الصوملة (الفتنة الأهلية الشاملة) ومشهد التحلل والانقسام على الطريقة العراقية.

الذين يتوقعون المشهد الأول يصدرون في تحليلاتهم عن ملاحظة واقع القبلية المسلحة في ليبيا (150 قبيلة و150 مليون قطعة سلاح). ويذهب بعض المحلّلين إلى أن بوادر هذا الصراع أصبحت جلية للعيان بعد استيلاء الثوار على طرابلس واحتماء النظام المنهار بالقبائل التي شكّلت دومًا سندًا له في الغرب والجنوب (القذافة وورفلة وائتلاف أولاد سليمان). بيد أن الفروق واضحة بين مشهد التفكّك الداخلي في الصومال والحالة الثورية الليبية التي هي في أساسها انتفاضة أهلية ضدّ إحدى أعتى الديكتاتوريات القمعية العربية. وإذا كان من الصحيح أن المعادلة القبلية تشكّل بؤرة توتر خطيرة في الساحة الليبية، إلّا أن منطق المشهد السياسي

ليس في ذاته قبليًا، ولا قابلًا للتجيير في صراعات قبلية. فالخارطة القبلية الحالية هي من إفرازات ونتائج سياسات الدولة الوطنية الحديثة ومرتبطة عضويًا بها، لأسباب اقتصادية لها علاقة بشبكة التوزيع الريعي لعائدات النفط وما ينتج عنها من رهانات مجتمعية وسياسية.

كما إن الفروق مع المشهد العراقي واضحة على الرغم من التشابه في خلفية التكوين التاريخي للبلدين، ومن دور العامل الخارجي في التغيير.

إلَّا أن الاختلاف الجذري بين الحالتين يظهر في ثلاث معطيات أساسية هي:

أولًا: غياب المعادلة القومية ـ الطائفية التي رسمت خطوط الفصل والتصدّع داخل نسيج الكيان العراقي (وحتى ما يُشاع من وجود مشروع انفصالي في جبل نفوسة الأمازيغي ليس سوى وهم زائف).

ثانيًا: اختلاف طبيعة التدخل الخارجي ومظلته الشرعية بين الحالتين: ففي حين شنّت الولايات المتحدة حربًا جوية وبرية في العراق دون تفويض شرعي أفضت إلى احتلال مباشر بمعايير القانون الدولي، استند دعم حلف الناتو للثوار الليبيين إلى قرارات مرجعية عربية ودولية، ولم يتجاوز التدخل الخارجي الضربات الجوية والتأطير الفني.

ثالثًا: دمرت الحرب الأميركية في العراق البنية الاقتصادية والإدارية للبلاد وخلفت فراغًا كاملًا بعد حل الحزب الحاكم وتفكيك المؤسسة العسكرية، في حين استطاع المجلس الليبي المؤقت سدّ الفراغ المتولد عن انهيار النظام وحافظ على البنية المؤسسية للدولة بما فيها الجيش والبيروقراطيا الحكومية.

ولذا لا نعتقد أن مشهد تفكك الكيان الليبي خطرًا قائمًا، على الرغم من مصاعب التحول البادية للعيان. وتتركز هذه المصاعب في قدرة

المجلس الحاكم في تسيير المرحلة الانتقالية الراهنة التي ستدوم شهورًا ثمانية صعبة تدخل البلاد بعدها في وضعية دستورية عادية.

ومن التحدّيات المطروحة على المجلس إشكالان جوهريان يتوقف على حسمهما مستقبل ليبيا السياسي: نمط التعامل مع تركة النظام المنهار وشكل النظام السياسي البديل.

للإشكال الأول جوانب قانونية وقضائية ملحة (ملفات حقوق الإنسان ومحاكمة رموز العهد القذافي) يمكن أن تؤثر سلبًا وإيجابًا في إدارة الفترة الانتقالية الحالية.

أما التحدي الثاني فيتوقف على تماسك وانسجام المجلس المؤقت الذي يضم خليطًا معقدًا من شخصيات النظام السابق والمعارضة التي كانت في المنفى والتشكيلات الإسلامية (بما فيها الفئات الراديكالية التي كانت قريبة من تنظيم القاعدة). فهل سينجح هذا الشتات في بلورة مشروع ديمقراطي تعددي لإعادة النظام السياسي الليبي بعد عقود أربعة من الحكم الاستثنائي العدمي؟

لا شكّ في أن المخاض سيكون عسيرًا وتكلفة التحول ستكون باهظة، بيد أن دواعي الأمل قائمة، ومنها على الخصوص عجز فرد بعينه أو مجموعة ما عن التحكم في مسار التحول الجاري.

الفصل الثالث:

عالم الفيس بوك:
هل خلق الإعلام الثورة؟

غرناطة في أكتوبر/تشرين الأول 2009:

قدمت إلى مدينة غرناطة الأندلسية للمشاركة في مؤتمر الشبكة المتوسطية للهيئات السمعية البصرية. أقمت في فندق جميل وأنيق في قلب المدينة العتيقة، كان سابقًا ديرًا كاثوليكيًّا وحافظ إجمالًا على سماته الأصلية.

خُصّص جانب محوري من اللقاء، الذي حضرته شخصيات إعلامية بارزة من ضفتي المتوسط، لإشكالات ضبط وتنظيم القطاع السمعي البصري بعد الثورة الرقمية الراهنة. تحدث رئيس الهيئة البرتغالية لضبط الاتصال، الذي هو فى الآن نفسه مفكر قانوني متميز، عن الإشكالات القانونية والتنظيمية التي تطرحها ظاهرة «التداخل» بين وسائط الاتصال التي قوضت الحدود التقليدية بين وسائل الإعلام. أشار رجل القانون البرتغالي إلى أن أهم شبكة اتصال كونية حاليًا هي شبكة الفيس بوك التي كانت في بدايتها مجرد صفحة شخصية أبدعها طالب أميركي يافع.

تذكّرت كلام الصديق البرتغالي عندما اندلعت الثورات العربية التي أطلقت عليها الصحافة الغربية «ثورات الفيس بوك»، وإن كانت التسمية غير دقيقة، بل تحمل بعض التبسيط المهين في قراءة ديناميكية الاحتجاج العربي.

ومع ذلك لا يمكن التقليل من دور شبكة الفيسبوك، التي احتلت الموقع الثالث في الانتشار داخل فضاء الإنترنت، متقدّمة لأول مرة على الموقع البحثي والبريدي الشهير «الياهو».

ينتمي حاليًا ستمئة مليون شخص في العالم إلى عائلة الفيسبوك، التي اعتبرها البعض ثالث أكبر أمة بعد الصين والهند. وعبارة عائلة هنا لها دلالتها، باعتبارها العبارة المستخدمة عادة لمنح الرابطة الافتراضية القائمة دلالة حميمة، في الوقت الذي تستخدم أيضًا مقولة «الصداقة» بالمعنى ذاته.

من هو صديق الفيس بوك؟ أين هو من «أشخاص مفهوميين» (بلغة دلوز) عرفناهم في تراثنا الثقافي من نوع «الصاحب» و«الخليل» و«الصديق»؟

تحدثنا كتب التراث العربي الوسيط عن اهتمام العرب المثير بآداب الصحبة والعشرة، وما يرتبط بها من قيم النصح والمودة والوفاء والبذل التي هي جماع القيم العربية النبيلة. وقد لخصها أبو حيان التوحيدي في «رسالة الصديق والصداقة» التي أورد فيها على لسان أحدهم هذا التعريف الدقيق للصداقة:

«ما أحوجك إلى أخ كريم الإخوة، كامل المروءة، إذا غبت خلفك، وإذا حضرت كنفك، وإذا نكرت عرفك، وإذا جفوت لاطفك، وإذا بررت كافأك، وإذا لقي صديقك استزاده لك، وإذا لقي عدوك كفّ عنك غرب العادية، وإذا رأيته ابتهجت، وإذا باثثته استرحت».

أين هذا الخليل من صديق الفيس بوك الذي تلازمه طول اليوم في الشبكة الافتراضية وتبادله أسرارك وتشركه في عالمك الحميم وتقاسمه الرأي والمعلومة دون أن تلتقي به في الأغلب أو تحدثه بلسانك؟

للرد على هذا السؤال، يتعين أن نقف عند جوانب محورية من ظاهرة الفيس بوك:

أولًا: إن شبكة الفيس بوك هي مظهر جديد لصياغة هوية الذات والتعبير عنها، فهي من هذا المنظور من التجليات الراهنة للظاهرة الفردية في حدها الأقصى الذي هو تحكم الفرد المطلق في صورته وقيمه ورغباته خارج سيطرة المؤسسة الأسرية والاجتماعية. فمن خلال النافذة الافتراضية الشخصية ينفذ الجيل الجديد إلى العوالم المحرّمة والممنوعة ويربط الصلات بحرية وجرأة مع الآخر، دون أي قيود، حتى في المجتمعات الأكثر محافظة وانغلاقًا.

بيد أن هذه الهوية الفردية تحتاج في تشكلها والتعبير عنها إلى وجه الآخر وصورته، حيث تجد انعكاسها الضروري وتحظى بالقبول والاستقبال. تتغير جذريًّا من خلال هذه الظاهرة معادلة الفصل الحاسم بين العام والخاص التي قامت عليها العصور الحديثة. تنزاح الحدود بين الحميمي والعمومي، من خلال اختراق الحميمي للمجال العام عبر الشبكة الافتراضية. يصبح الفضاء العمومي امتدادًا للذاتية الفردية ومسرحًا لتمظهرها، فينشأ بُعد إنسانيٌّ جديد أطلق عليه عالم النفس «سرج تيسرون» عبارة «الحميمية الخارجية» (الرغبة في الكشف عن الحياة الحميمة) (Extimit).

ثانيًا: تبرز ظاهرة الفيس بوك مفارقة سيولة وكثافة التواصل في عصر انحسار الهويات الجماعية بما فيها الهويات الحديثة كالدولة والأمة والطبقة والحزب. . . . تقلصت وضعفت نماذج المناضل والنقابي وحتى المواطن، وارتد الإنسان إلى جوهره الانعزالي، أي إلى ما سمّاه الفيلسوف الوجودي «جان بول سارتر» بعدم قابلية البشر للتواصل الشفاف، أي استحالة انكشاف وعي بعضهم لوعي الآخر من حيث هو المختلف الأقصى (الجحيم هو الآخر). وما كشفت عنه ظاهرة الفيس بوك هو تعايش وتجاور الهويات الفردية المتمايزة والمتنافرة في بحثها المحموم اليائس عن وجهها المزدوج في الشبكة الواسعة الكثيفة.

الصديق هنا بلا قسمات ولا وجه، حتى ولو كانت أدق مشاهد حياته الحميمة معروضة. فلا توجد وسيلة تلقائية للتثبت من المعلومات المقدّمة، ولا من المشاعر المبثوثة. لا هو بالخل الصاحب الذي حدثنا عنه التوحيدي والجاحظ، ولا هو بالمعشوق الذي لا سبيل لوصاله ولا أمل في نيله كما حدثنا ابن حزم وأوضحت لنا كتب الحب الصوفي. إنه جليس افتراضي قريب، وإن بعد في المكان، ملازم في كل آن، حتى إن كانت صحبته في غالب الأحيان عديمة الجدوائية، وإن خلقت وهمًا تعويضيًا بالتواصل الكثيف مع الناس. ولذا فإن مدمني الفيس بوك هم أكثر الناس انعزالًا وفردية.

ثالثًا: مع الفيس بوك نمرّ من نظام الرقابة الشاملة القمعية إلى نظام الرقابة الذاتية الرخوة. في الشبكة يعرض الناس إراديًا وبحماس ومتعة حياتهم الحميمة في أدق تفصيلاتها، وبقدر ما تزداد التفاصيل الشخصية، تتضاعف فرص كسب «الأصدقاء».

ليس بمقدور أي نظام بوليسي أو دولة متطورة تكنولوجيًا منافسة شبكة الفيس بوك في قاعدة بياناتها الفسيحة والمفتوحة.

صحيح أن هذه البيانات قابلة للتوظيف أمنيًا وتجاريًا (فالشخص المعروض هو أيضًا بضاعة مروجة)، بيد أن منطق الفيس بوك ليس سياسيًا ولا اقتصاديًا، بل ينحصر في خلق فضاء اجتماعي مفتوح يعزز وهم القرية الافتراضية المندمجة.

رابعًا: أضعفت شبكة الفيس بوك الفاعلية الاجتماعية الحية، بما ولدته من وهم التأثير عبر المشاركة في المجال الافتراضي. لم تتغير القيم الإيديولوجية ـ على عكس ما يُقال ـ ولم تتراجع أخلاقيات الالتزام، وإنما تبدلت أرضيتها التي انتقلت من المجال العمومي المرئي (الشارع والساحات والمنشآت العامة) إلى ميدان الإنترنت وساحاته ومنتدياته ومجموعاته المنظمة.

في بعض الأحيان، يكون لهذا النمط من الالتزام مردود عملي، كما هو شأن التضامن مع ضحايا النكبات والكوارث بواسطة التبرع المالي السريع من طريق الحسابات الإلكترونية، كما إن التأثير الإعلامي للفيس بوك يغدو في بعض الحالات ملموس الأثر سياسيًّا. إلّا إن ما نشهده في الواقع هو بروز نمط من «المؤسسات ما بعد تاريخية» بحسب عبارة «پول فيرليو» على أنقاض المدينة وهياكلها الديمقراطية (المؤسسات التمثيلية).

تحولت الشبكة الشبابية الصغيرة التي أسسها عام 2004 طلبة جامعة هارفرد إلى إمبراطورية افتراضية مخوفة وغنية (برأسمال يقدر بثلاثين مليار دولار). منعت الشبكة في الصين وإيران وڤيتنام، وتعرّضت للقرصنة والمتابعة في مناحٍ عديدة، بيد أنها استطاعت أن تستقطب جمهورًا عريضًا متزايدًا وجد فيها الملجأ من انعزالية قاتلة.

بذل الرئيس التونسي المخلوع جهودًا جبارة لحجب شبكة الفيس بوك ومراقبتها، إلّا أنه فشل في مبتغاه، وكانت نهايته المأسوية على يد الشباب الناقم الذي استخدم الشبكة لكسر الاحتكار الإعلامي والوصول إلى الناس والتعبئة الفعالة للجموع الثائرة. حدثت الظاهرة في مصر وفي بقية البلدان العربية التي وجدت نفسها عاجزة عن احتواء وضبط التدفق الإخباري للفيس بوك والمدى التواصلي الكثيف الذي يفضي إليه.

حكى لي أحد الأصدقاء الظرفاء النكتة التالية: «إن الرئيس «مبارك» التقى بسلفيه عبد الناصر والسادات في العالم الآخر، فذكر كل منهم سبب موته: «مرض القلب» بالنسبة إلى عبد الناصر و«الاغتيال» بالنسبة إلى السادات و«الفيس بوك» بالنسبة إلى «مبارك»».

باريس في نوڤمبر/تشرين الثاني 2010

أقرأ صحيفة «لو موند» على عادتي عندما أكون في «عاصمة النور والجمال» كما كان يسميها طه حسين. ألاحظ أن الصحيفة بدأت تنشر

بعض الوثائق السرية الخطيرة التي أثار انتباهي بعضها المتعلّق بالأوضاع العربية.

شملت هذه الوثائق بعض التقارير عن حالة الفساد الفظيعة التي تعرفها البلدان العربية، وفي مقدّمتها الدول التي شهدت الثورات الأخيرة كما هو شأن تونس ومصر وليبيا.

قيل بعد ذلك أن لوثائق ويكيليكس دورًا في إشعال الانتفاضات العربية، بل ذهب البعض إلى أن التسريبات كانت مقصودة، وإنها داخلة في مخطط أميركي لتغيير الأوضاع العربية.

وعلى الرغم من الضجة الهائلة التي خلفها نشر وثائق «ويكيليكس»، إلّا أنها في الواقع لم تحمل أي معلومات جوهرية جديدة. صحيح أنها تضمنت كثيرًا من أمانات المجالس، وأحرجت الحكام والدبلوماسيين، ووضعت الولايات المتحدة في ورطة أخلاقية كبرى، إلّا أنها في أغلب الأحيان أخرجت للعلن ما كان معروفًا لدى الجميع.

ومع ذلك لا يمكن التقليل من أهمية هذا الحدث الإعلامي التجسسي الكبير الذي يمكن أن نقرأه في سياقات ثلاثة كبرى:

السياق الأول يتعلّق بالانفصام المتزايد بين الدولة القومية ومنظومة الاتصال العمومي. فعلى الرغم من حالة الديمقراطية التعددية وحرية التعبير والإعلام القائمة في البلدان الغربية العريقة، إلّا أن الدولة المركزية احتفظت منذ تحرير الصحافة المكتوبة في القرن التاسع عشر وتحرير الإعلام السمعي البصري بعد الحرب العالمية الثانية بآليات الرقابة التقنية والقانونية على منظومة الاتصال العمومي.

بيد أن الثورة الرقمية المعاصرة غيرت هذه الموازين في مستوين بارزين هما: تحطيم الحواجز التقليدية بين إنتاج المعلومة واستهلاكها، وتقويض قدرة السلطات العمومية على رقابة المعلومة وتقنين تداولها. وهكذا كثر الحديث عن «عصر الصحافة المعممة والمجانية»، وإن كانت

هذه المقولة تحتاج إلى تمحيص. فمن الجلّي أن الفضاء الإلكتروني ليس مجالًا مفتوحًا ومتاحًا لعموم الناس، بالنظر إلى القيود المترتبة على عوامل اللغة (80 بالمئة من المضمون العام في الشبكة العنكبوتية باللغة الإنغليزية التي يتكلمها أقل من عشرين بالمئة من سكان المعمورة) والإمكانات التقنية والاقتصادية (أغلب سكان الجنوب محرومون من خدمة الإنترنت)، كما أن السيولة الظاهرة للمعلومة الإلكترونية لا تلغي حقيقة وجود مصادر إنتاج وتوزيع هذه المعلومة.

إن ما ترمز إليه إذًا تسريبات «ويكيليكس» ليس تحقّق وهم «العصر الإلكتروني المفتوح»، وإنما تغير العلاقة بين المعلومة والسلطة، الذي هو من أبرز مظاهر العولمة في بعدها المتعلق بمحددات السيادة وأثرها في الكيانات القومية.

السياق الثاني يتعلّق بالظاهرة الدبلوماسية التي شهدت في السنوات الأخيرة تحولًا نوعيًّا في فلسفتها ومنطقها، وإن لم تتغير جذريًّا آلياتها العملية.

تبلورت الدبلوماسية المعاصرة في إطار ضوابط النظام الدولي القائم على مفهوم سيادة الدولة القومية، وفكرة ضبط العلاقات الدولية بمدونة قانونية تحمي العالم من العنف والعدوان، وتنظم روابط التعاون والشراكة بين بلدانه.

من هذا المنظور، تحدّدت معايير الشرعية الدولية التي قامت عليها الهيئة الأممية والمؤسسات المتفرعة عنها، كما تحدّدت قواعد إدارة الصراع بين المعسكرين الشرقي والغربي خلال الحرب الباردة.

إلّا أن نهاية الحرب الباردة شهدت تغير التوازنات والرهانات الاستراتيجية التي قامت عليها الممارسة الدبلوماسية التي كانت مؤطرة بالصراع القطبي المندثر. وقد نجم عن نهاية هذه الحقبة تحولان أساسيان مترابطان هما: تبلور فكرة «السيادة المتقاسمة» خروجًا على قدسية مبدأ

عدم التدخل في الشؤون الداخلية للبلدان ذات السيادة، وانبثاق فكرة توسيع القانون الدولي وتمديد مجالاته ليشمل الميادين القيمية والمجتمعية والإنسانية بعد أن كان هذا القانون مجرد معاهدات واتفاقيات تحمي السلم العالمي.

وهكذا ظهرت أنماط جديدة غير مسبوقة من الدبلوماسية مثل الدبلوماسية الدينية والثقافية تأكيدًا لدور العاملين الديني والثقافي في العلاقات الدولية الجديدة، والدبلوماسية الإنسانية تجسيدًا لمبدأ «واجب التدخل» لحماية حقوق الإنسان والأقليات المهدّدة بالإبادة الجماعية، والدبلوماسية الاقتصادية متجلية في تحول مجموعة الثمانية الصناعية إلى مجلس إدارة للحكامة الدولية، والدبلوماسية الرياضية إبرازًا للمنزلة المتزايدة للبطولات والتصفيات الرياضية في العلاقات بين الأمم والبلدان. . .

وما كشفت عنه تسريبات ويكيليكس هو المأزق الذي تواجهه الدبلوماسية الجديدة في العمل ضمن قوالب الدبلوماسية التقليدية. فإذا كانت حكومات بلدان العالم قد ذعرت من البرقيات الواردة من السفارات الأميركية التي تجاوزت في مناحٍ كثيرة حدود اللياقة وضوابط العمل الدبلوماسي، إلّا أن كافة الأطراف الدولية مستدرجة عمليًا وبطريقة إرادية في قواعد اللعبة الجديدة. فالسفراء الأميركيون في عموم البلدان العربية الإسلامية وفي غيرها يتدخلون علنًا ـ بتواطؤ ضمني من الحكومات ـ في تعقيدات الوضع السياسي الداخلي خصوصًا في البلدان التي تعاني من أزمات خانقة، والانتخابات في الكثير من البلدان صارت تنظم بإشراف دولي، وللدبلوماسية الأميركية دور محوري في تشكيل الائتلافات الحكومية في كثير من البلدان، وعلى الأخص تلك التي للولايات المتحدة حضور عسكري فيها.

وليس من المجدي إدانة الدبلوماسية الأميركية في شأن البرقيات المحرجة، بل المطلوب هو ضبط قيم وقواعد وآليات الدبلوماسية

الجديدة في تجاه بناء شراكة دولية قائمة على الندية والإنصاف لسدّ الفراغ الذي نفذت منه السياسات الأحادية والتدخلات الانفرادية المدمرة.

أما السياق الثالث فيتعلّق بمنزلة السرّ في ممارسة السلطة. ففي تراث الحكمة السياسية الإنسانية تأكيد ثابت أن الحكم والسرّ صنوان، وإن حفظ السرّ وتسييره من أدوات التحكم في الناس. وقد عبّر «ميكيافيللي» عن هذا المبدأ بقوله في كتابه «الأمير»: «إني على يقين أن الأمير، خصوصًا إذا كان جديدًا في الحكم، لا يمكنه أن يمارس كل الفضائل، لأن مقتضيات حفاظه على الحكم تفرض عليه أن يقوم بأعمال مناوئة للإنسانية والأخلاق والدين. . وذلك ما يلزم الأمير بأن يحرص أقصى الحرص إخفاء مقصود كلامه».

ولم تتغير الأمور كثيرًا في العصور الراهنة، رغم أن الديمقراطية التعددية تتأسس على منطق الشفافية والوضوح. بيد أن الفيلسوف الفرنسي «ميشال فوكو» يُبيّن لنا في أعماله حول السلطة والحقيقة، إن إرادة الحقيقة تستخدم غالبًا أداة تسلّط وتحكّم، كما يُبيّن أن الخطاب السياسي الغربي الحديث وظف تقنية الاعتراف المستمدة من القاموس اللاهوتي المسيحي في جهاز الرقابة والضبط الذي عوض عهود القمع الجسدي الوسيطة.

وما كشفت عنه وثائق ويكيليكس هو حدود الشفافية في المجتمعات الديمقراطية الراهنة، على الرغم من ما سمّاه البعض ديكتاتورية الشفافية القائمة فيها، أي إلزامية الانكشاف والتجلّي حتى في ما يتعلّق بالشأن الشخصي والحميمي. وكان نيتشه يقول «إن أفضل أساليب التخفي هي المبالغة في الحديث عن النفس».

بيروت في ديسمبر/كانون الأول 2010:

قدمت إلى بيروت بعد طول انقطاع للمشاركة في المؤتمر السنوي لمؤسسة الفكر العربي، متحدّثًا في ندوة «الإبداع والابتداع» التي أدارها الصديق العزيز الكاتب الكويتي المعروف «محمد الرميحي».

كان النقاش ممتعًا والجمهور مثقفًا ينتمي إلى أجيال متعدّدة. خصّص جانب من اللقاء للحديث المتكرّر في أيامنا عن الطفرة الفضائية وتأثيرها في ثقافة الجيل الحالي.

ذكر لي أحدهم أن الساحة العربية يحرّكها اليوم عدد قليل من المثقفين لا يمارسون تأثيرهم من طريق الكتب، وإنما من طريق الشاشة التي يشاهدها الملايين.

لم تكن الثورات العربية الأخيرة قد اندلعت، وإن كانت أحداث سيدي بوزيد قد انطلقت فعلًا. وغني عن البيان أن مثقفي الشاشات لم يكن لهم دور في التغيير، وإن كانوا لهثوا خلفة وحاولوا توجيهه والتحكم فيه.

يتعلّق الأمر هنا بنوع خاص من المثقف يمكن أن نطلق عليه «المثقف الاستعراضي»، نعني به النموذج الجديد من المثقفين الذين يستمدون معلوماتهم الأساسية من وسائل الإعلام السيارة، وبصفة خاصة التلفزيون الذي دخل بقوة مثيرة البيت العربي في العقد الأخير، وأخذ تدريجيًّا موقع الكتاب.

وينصرف الذهن هنا بداهة إلى الصحافي المصري المعروف محمد حسنين هيكل، الذي بعد أن كان في الستينيات من صناع الرأي بمقالاته واسعة الانتشار في صحيفة «الأهرام» أيام المدّ الناصري، أصبح اليوم في مرحلة المدّ التلفزيوني من صناع الثقافة الاستعراضية في برنامجه بقناة الجزيرة، الذي انتزع فيه مكان المؤرخ والمحلل السياسي معًا، ولعله نجح جزئيًّا في تثبيت صورة قابلة للنقاش عن مرحلة حاسمة في تاريخ الأمة والعالم. ولعل الوجه الموازي له هو الشيخ يوسف القرضاوي الذي أصبحت مادته الإفتائية الإرشادية مصدرًا رئيسيًّا لثقافة الكثير من المسلمين من متوسطي الثقافة الذين لا تتوفر لهم فرصة قراءة كتبه التي تجاوزت المئة.

وعلى الرغم من أن الظاهرة التي يسميها عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو «هيمنة الاستماع» كونية لا تختص بعالمنا العربي، إلّا أن

الدراسات أثبتت من جهة أن العرب هم أكثر شعوب العالم إقبالًا على التلفزيون (ممّا يفسّر بنسبة الأمية المرتفعة وهاجس الاحتيال على الرقابة الإعلامية)، وأثبتت من جهة أخرى اختلاف طبيعة التأثير بين الفضاءين الصناعي المتطور والجنوبي المتخلف. ففي الوقت الذي يتمحور تأثير الإعلام السيار في العالم الغربي في توجيه الرأي والذوق وخلق المسلمات الجاهزة بوسائل خفية غير منظورة، لا يزال الإعلام الجنوبي يسلك مسلك الدعاية المباشرة والتعبئة الإيديولوجية وصياغة الوعي ذاته.

في الحالتين يكون الفكر الحرّ الرصين هو الضحية، رغم السمة التعددية المتنوعة الظاهرة. وبالرجوع إلى أطروحة بورديو، يتعين التنبيه إلى أن الممارسة الأصيلة للفكر تتطلب الوقت والتأني، في حين أن هيمنة المشاهدة تفرض على إعلام الصورة اصطياد السبق الإخباري من جهة وضرورة الاختصار المخل من جهة ثانية. كما إن هاجس الإجماع الذي هو النتيجة الطبيعية لسلطة المشاهدة يحول المعلومة إلى مجرد منوعات خفيفة لا معنى لها سياسيًّا. ذلك أن هيمنة المشاهدة تتطلب عدم حسم المواقف وتمويه الحقائق حفاظًا على نسبة الحضور، ولذا كانت الحوارات في الأغلب متعة استعراضية لا نقاشًا جدّيًّا حول القضايا المحورية، ومن هنا بروز نمط من المثقفين يطلق عليه بورديو تسمية «fast-thinkers»، على غرار مطاعم الوجبات السريعة. إنهم صنف من الكتّاب يتميزون بالقدرة على إبداع مستنسخات سهلة الحفظ والاستيعاب والترديد حول موضوعات شديدة التعقيد، فيوهمون زبناءهم أنهم أوصلوهم بأسهل الطرق إلى عالم الفكر.

أما المفكرين والكتّاب الحقيقيين فيصبحون أمام معضلة حقيقية: إما أن ينسحبوا عن الأضواء فيقطعون حبل الصلة الأقوى بالناس، أو يضطروا إلى ملاءمة خطابهم مع مقتضيات الإجماع القسري القائم. فالتلفزيون أصبح

راهنًا مسلكًا للوجاهة ومنفذًا إلى عالم النخبة. وقد كان الفيلسوف المعروف جيل دلوز يقول ببعض التهكم إن كتّاب اليوم يحرصون على الإكثار من المؤلفات لهدف واحد هو استدعاؤهم لبرامج التلفزة.

ينتج عن هذه الظاهرة أيضًا تحول نوعي في صورة ودور الصحافي، الذي كان في الماضي خليطًا من شخصية المغامر المقاتل الذي يركب المخاطر للوصول إلى الخبر والمثقف المناضل الذي يتخذ العمل الصحافي سبيلًا للتعبير عن الموقف والدفاع عن الرأي. لقد أصبح صحافي التلفزيون جامعًا بين نموذجين آخرين: هما صورة النجم السينمائي المثير الساحر وصورة محتكر المعلومة والمعرفة، ومن هنا ازدادت قيمته الاجتماعية، على الرغم من هامشية دوره في مسار الإنتاج المعرفي.

إن خطورة هذا التحول تكمن في تأثيره السلبي في الحريات العامة وفي الممارسة الديمقراطية نفسها. فمن ناحية تقضي الثقافة الإعلامية المعلبة على الحس النقدي بما تخلقه من أحكام ومسلمات جاهزة لا تقبل النقاش، ومن ناحية ثانية تصنع وهم المشاركة في الشأن العام من خلال المتابعة الكثيفة والمساهمة في البرامج الحوارية الحرّة، وإن كانت الهوة لا تنفك تتعمق في المجتمعات الديمقراطية العريقة بين مؤسسات التمثيل الشعبي وديناميكية الرأي العام، فكيف بالبلدان الهشّة الحقل السياسي التعددي؟

ولهذه الظاهرة علاقة وثيقة بسيطرة اللوبيات المالية والصناعية على الفضاء الإعلامي، السمعي البصري على الأخص. ولذا لم يجانب المفكر الفرنسي رجيس دوبريه الصواب في قوله إن انبثاق المال في الصورة تزامن مع انبثاق الصورة في الإقناع الجماعي، ممّا أدى إلى تقويض المجال المدني وتعويمه في الفضاء الاقتصادي. وهكذا أصبح الفعل الإقناعي بمثابة عملية شراء (للمساحات والأوقات) للمواطن من حيث هو مجرد مستهلك.

ويمكن القول بأنه بدلًا من أن تصبح الطفرة الفضائية عاملًا دافعًا للحريات العامة، صح أن نطلق عليها ما سمّاه بورديو بالأداة الإضافية للقمع الرمزي.

الرياض في أكتوبر/تشرين الأول 2009

قدمت إلى العاصمة السعودية الرياض للمشاركة في إحدى الندوات الإعلامية العربية المهمة التي نظمتها الجمعية الإعلامية السعودية.

استمعت إلى أحد الزملاء يتحدث عن نعي «صاحبة الجلالة»، ويعني هنا الصحافة الورقية أو الصحافة المكتوبة. ذكر الزميل أرقامًا مخيفة تعكس وتيرة الإحجام المطرد عن الصحف، وهبوط مبيعاتها، وتراجع الإعلانات التجارية فيها.

ذكرت للزميل أن عبارة «أزمة» التي يكثر استخدامها في الكتابات العربية تعكس في حقيقة الأمر أزمة تشخيص وعجز عن إدراك الظواهر المستجدة واستكناه التحولات الجارية. فالأزمة بهذا المعنى يتحدّد استخدامها بالنظر إلى ما يعتبر إطارًا مرجعيًّا أصليًّا، يؤخذ نموذجًا أو أصلًا يُقاس عليه.

ذكرت للزميل أن لدي أرقامًا أخرى تستدعي وقفة تحليل وتقويم، قدمت في الدراسات المهمة التي عرضت خلال المنتديات العامة للصحافة التي نظمتها الحكومة الفرنسية بإشراف الرئيس ساركوزي.

من بين هذه الأرقام أن المجال الاتصالي بمفهومه العام يتسع سنويًا في العالم بوتيرة لا تقل عن 30 بالمئة في المعدل. وإذا كان الأمر هنا يشمل الإعلام الفضائي والإلكتروني، فإن للصحافة المكتوبة أيضًا نصيبها في التطور والاتساع على عكس ما يظن. ففي البلدان الصاعدة (الهند والبرازيل والصين...) تشهد الصحافة المكتوبة في أيامنا قفزة نوعية، ناتجة من عاملين أساسيين هما: من جهة تحسن المستوى المعيشي للسكان بفضل الإقلاع التنموي الناجح، وارتفاع نسبة التمدرس

وانخفاض مستوى الأمية، ممّا دعم القدرة القرائية لدى المواطن ووفر سوقًا متسعة للصحافة.

فالأزمة التي عرفتها كبريات الصحف المكتوبة في أوروبا والولايات المتحدة هي في جانب كبير منها مرتبطة بمناخ الأزمة المالية والاقتصادية العالمية التي أثرت سلبًا في المؤسسات الصحافية على غرار باقي الشركات والمؤسسات التجارية.

صحيح أن الإعلام الإلكتروني أصبح يستحوذ على الجانب الأوفر من الفضاء الاتصالي (تنضاف كل يوم مليون ونصف صفحة إلى الشبكة)، بيد أن ما لا يدركه الكثيرون هو أن الوسائط الإلكترونية توفر فرصة غير مسبوقة للصحافة المكتوبة المرشحة للتوسع المطرد بفضل هذه الإمكانات التقنية الجديدة.

وتبين لنا تجارب اكتشاف الوسائط الاتصالية الجديدة أن كل نقلة تقنية قد ولدت هاجسًا مماثلًا بالتحول الجذري والقطيعة الحاسمة مع الوسائط السابقة. وبالاستناد إلى نظرية «رجيس دوبريه» مؤسس «علم المديولوجيا» (العلم الذي يدرس أوجه التداخل والتفاعل بين تقنيات الاتصال وصيغ الاعتقاد والثقافة والفكر والتنظيم الاجتماعي)، فإن البشرية عرفت خلال تاريخها ثلاث دوائر اتصالية كبرى هي «دائرة اللوغوس» (logosphere) المرتبطة باكتشاف الكتابة، و«دائرة الخط» (graphosphere) المرتبطة باكتشاف المطبعة و«دائرة الڤيديو» (videosphere) المرتبطة باكتشاف التقنيات السمعية البصرية.

فعندما اكتشفت المطبعة ظهر جدل واسع حول مستقبل الكتابة باليد، ووصل النقاش إلى الدوائر الدينية، بل كان للمطبعة دور محوري في حركة الإصلاح داخل التقليد المسيحي بما وفرته من تعميم للكتب المقدسة التي كانت حكرًا على رجال الكنيسة الذين يختصون بتأويلها.

وعندما ظهر التلفزيون أُعلنت نهاية الصحافة المكتوبة، بيد أن

الواقع أثبت أن الصحف الورقية تعايشت مع هذا الجهاز السحري، بل إن العهد الذهبي للصحف الورقية كان بعد الحرب العالمية الثانية الذي شهد انطلاقة ثم توسع التلفزيون.

وما نلمسه اليوم هو تحول ليس له علاقة بطبيعة الوسائط ذاتها، ذلك أن الفضاء الإلكتروني وفر فرصة مثالية غير مسبوقة للصحافة للوصول إلى الناس بأرخص الأثمان وأسرع الأوقات، كما زاد من قدراتها التسويقية على عكس الصورة السائدة (زاد حجم الإعلانات الترويجية في مواقع الصحف الإلكترونية بـ 12 بالمئة في السنة المنصرمة رغم الأزمة المالية العالمية).

إلَّا أن الصحف لم تتساوَ في قدرتها على التأقلم مع الإمكانات الجديدة المتاحة التي غيرت بعض جوانب العمل الصحافي.

وسنكتفي بالوقوف عند مستويين محوريين من مستويات هذا التحول الذي طال العمل الصحافي هما: الانفصام بين الصحافة والهوية الوطنية، وانتهاء احتكار الصحافة المؤسسية للتعبير العمومي.

فبخصوص المستوى الأول: تتعين الإشارة إلى أن تاريخ الصحافة المكتوبة ارتبط في الغرب بتشكّل الدولة القومية الديمقراطية. فلكل من البلدان الغربية جرائدها القومية التي عبرت في مراحل تاريخية عن هويتها الثقافية وخصوصيتها الوطنية (التايمز البريطانية، لوموند الفرنسية . . .)، ولا تخفى العلاقة البديهية بين حقلي التداول العمومي في الدوائر الانتخابية وصفحات الجرائد المكتوبة.

وإذا كان التلفزيون قد أثر في هذه المعادلة منذ عقد الستينيات تاركًا بعض الأثر في الحياة السياسية (التركيز على الجوانب الاستعراضية في الحملات الانتخابية التي كرّست نموذج الرئيس ـ الممثل على غرار الرئيس كندي بدل الرئيس ـ الخطيب)، فإن الفترة نفسها شهدت بروز شكل جديد من الصحافة هو صحافة «الاستقصاء والتحقيق» التي ترمز لها

حادثة ووترغيت. فهذا الشكل الجديد كرّس الدور المتعاظم للصحافي في الشأن السياسي وحوله بالفعل إلى سلطة رابعة مخوفة بحسب التعبير الشائع.

كما ظهرت في الفترة ذاتها صحافة الرأي في سياق الصراع الإيديولوجي الذي كان دائرًا بقوة خلال الحرب الباردة.

واليوم مع تغير المشهد السياسي والانفصام المتزايد بين حقلي المواطنة والسيادة تتغير طبيعة العمل الصحافي، الذي أصبح مرغمًا على الجمع بين حدَّي المحلية الأكثر ضيقًا والكونية المفتوحة.

أما المستوى الثاني، فيتفرع من العامل الأول. فإذا كانت الديمقراطيات الراهنة مرغمة على التعامل مع تحديات الفردية والجمعياتية التي هي سمات المجتمعات المعاصرة، فإن طبيعة العمل الصحافي مرغمة أيضًا على التكيف مع هذه المعطيات. فالتقنيات الجديدة (الإنترنت والهاتف الجوال والذكي والقناة الرقمية الأرضية...) توفر البيئة الملائمة لقيام صحافة متعدّدة الوسائط تشجع الفردية الاستهلاكية وإعادة توزيع المنتوج الصحافي حيث يتداخل المنتج والقارئ ويتوفر حيز غير مسبوق للصحافة الشخصية (المدونات..). ولهذا التحول أثره في طبيعة الإعلان الذي تتوسع نحو التسويق المباشر والشخصي والرعاية المتعدّدة الأوجه.

إنه عصر ذهبي جديد للصحافة المكتوبة، لا يرتبط ضرورة بتجربة الطباعة التقليدية (الورق) التي لا تمتزج عضويًا بطبيعة الممارسة الصحافية... فلا عبرة بصرخات الذعر واليأس ولا بأحلام العصر الإلكتروني البديل.

وما نشهده اليوم بعد نجاح الثورات العربية هو بالفعل قيام ربيع إعلامي جديد، وانتعاش ملموس للصحافة المكتوبة في البلدان التي حدث فيها التحول.

نواكشوط في مايو/أيار 2011

استمعت إلى الجامعي والباحث السياسي الفرنسي «برتراند بادي» يحاضر في جامعة نواكشوط حول الربيع الليبرالي العربي.

أطلق بادي على الثورات العربية الأخيرة عبارة «الثورات ما بعد اللينينية». ويعني بهذه العبارة أنها ثورات غير إيديولوجية ولا طبقية، على عكس ثورات القرن العشرين التي ارتبطت بالنزعة الماركسية والشعارات الاشتراكية. بل إن هذه الثورات تزعزع منطق السياسة الحديثة في كل مرتكزاتها: النخبوية والسرّ والإقليم والحدود.

فبخصوص النخبوية، نلاحظ أن العمل السياسي بالمفهوم الحديث تمحور حول النخب المجتمعية سواء تعلّق الأمر بالفئات البيروقراطية العليا أو القيادات العسكرية ذات المطامح السياسية أو بالقوى الاقتصادية والمالية المتنفذة. وقد قام في البلدان العربية ائتلاف ـ ضمني أحيانًا وقهري في الغالب ـ بين مكونات هذه النخب، على اختلاف صيغ هذا الائتلاف وبالرغم من هشاشته المؤسسية. وما كشفت عنه التحولات الأخيرة هو قدرة الفاعلين الثانويين والفئات الهلامية غير المتشكّلة على دفع عجلة التحول الجذري. بيد أن الأمر لا يتعلّق بما يطلق عليه «الشارع» (ليست للعبارة أي شحنة مفهومية) ولا بحركة المجتمع المدني، وإنما بأنماط من الفاعلين الفرديين المؤثرين والمترابطين عبر شبكات شديدة المرونة والتشتت، هي أقرب لمفهوم «الجمهور» في دلالته لدى سبينوزا التي أعاد الفيلسوف الإيطالي «توني نغري» بلورتها (الفرديات المستقلة العصية على التمثيل). أظهرت الثورات العربية في نسختها الأولى (تونس ومصر) عجز النخب السياسية والمجتمعية على استشراف التحول وفهمه ومواكبته، في حين تعثرت الحركات الاحتجاجية التي قادتها النخب في بلدان أخرى.

وبخصوص السر، تتعين الإشارة إلى تزامن الانتفاضتين التونسية

والمصرية مع تسريبات موقع «ويكيليكس» التي أحدثت صدمة كبرى في الساحة العربية. وليست حادثة الويكيليكس بالحادثة الظرفية المعزولة، بل تعكس تحولًا جذريًا في علاقة السلطة بالمعلومة، ممّا له كبير الأثر في طبيعة العمل الدبلوماسي وصلته بالمجال العمومي. وكما يبين «توماس غومرت» في دراسة طريفة حول «العلاقات الدولية في مرحلة ما بعد ويكيليكس» فإن الفكر السياسي الحديث منذ «ميكيافيللي» تأسس على تلازم السلطة والسر من منظور الاعتقاد بعجز القانون عن ضمان فاعلية النشاط العمومي. ونستنتج من هذه الملاحظة الترابط العضوي بين مسارين متعارضين: مسار الشفافية القصوى بصفتها من مقتضيات النظام الديمقراطي، ومسار حماية السر والحفاظ عليه خارج أطر الشرعية بصفته من مقتضيات العمل الدبلوماسي (من حيث موقعه على حافة السلم والحرب). وتستند المسارات إلى الآلية نفسها، أي آلية الاتصال والإعلام. ويرى «غومرت» أن الثورة الرقمية قد غيرت جذريًا معاني القوة ومدلولاتها في العلاقات الدولية. في هذا السياق يستخدم عبارة «السلطة السبرنتيقية» (cyber power) التي أبدعها «جوزف نياي» للتعبير عن معادلة القوة الجديدة الناتجة من انفتاح الفضاء الإلكتروني. تمحورت معادلة القوة الجيوسياسية في القرن التاسع عشر حول المسالك البحرية الكبرى فنشأت «السلطة البحرية» (sea power) التي سمحت للإمبراطوريات الأوروبية بالتحكم في العالم والهيمنة الاستعمارية عليه، وخلال الحرب العالمية الثانية نشأت «السلطة الجوية» (air power) التي سمحت لأميركا بكسب الحرب والتحول إلى قوة دولية كبرى، وفي عهد الرئيس كندي نشأت «السلطة الفضائية» (space power) التي كانت حاسمة في حسم الصراع القطبي لمصلحة الولايات المتحدة. أما السلطة السبرنتيقية فقد تبلورت في رهاناتها الاستراتيجية في عهد الرئيس الديمقراطي «كلينتون» وتحولت لدى الإدارة الحالية إلى محور من محاور السياسة الخارجية. بيد أن التحولات الأخيرة بينت عجز أي قوة دولية مهما كانت عظمتها على

التحكم في الفضاء الإلكتروني الذي أصبح موضوع صراع بين «منطق الدولة» ومنطق المواطنة العالمية.

ففي الساحات الاحتجاجية العربية الملتهبة استطاعت المواقع الاجتماعية المجانية والهواتف الذكية المحمولة اختراق كل الأسرار التي أرادت الأجهزة القمعية إخفاءها.

أما ثنائية الإقليم والحدود فتبدو بادية للعيان في مستوين بارزين هما من جهة اندلاع فتيل الثورة في القرى الصغيرة والمناطق النائية وأرباض العواصم، وفي الارتباط شبه الميكانيكي بين مشاهد الاحتجاج والنقمة التي امتدت على طول الخط الواصل ما بين تونس واليمن.

في المستوى الأول، نذكر مدينة «سيدي بوزيد» الفقيرة المهملة التي اندلعت منها الشرارة الثورية في تونس، قبل أن تمتد إلى الأحياء الصناعية في «صفاقس» وإلى قلب العاصمة وشوارعها المركزية، كما نذكر مدينة «السويس» المصرية التي كانت انتفاضتها حاسمة في صمود ونجاح حركة «ميدان التحرير» في قلب العاصمة المصرية. مارست «درعا» وقرى «القامشلي» الدور ذاته في سورية، وكذا «أبين» و«تعز» في اليمن.

في المستوى الثاني، نذكر الأثر الذي خلفته الثورة التونسية في المشهد السياسي العربي الذي كانت تحدده في السابق تأثيرات المراكز الإقليمية الكبرى، فإذا بالأطراف تغدو فاعلة مؤثرة وسباقة للتغيير.

ليست الثورات العربية الأخيرة إذًا نماذج أو صورًا من الثورات الكبرى التي عرفتها المجتمعات الحديثة. ليست هي بثورات التنوير الأوروبي بمشروعها الفلسفي القائم على تحرير العقل من سلطة رجل الدين واستبداد الحاكم، ولا هي بالثورات الاشتراكية التي انطلقت من روسيا في نهاية العقد الأول من القرن العشرين من منظور إيديولوجي ماركسي، ولا هي بالثورات الليبرالية التي عرفتها أوروبا الشرقية بعد انهيار جدار برلين في نهاية ثمانينيات القرن الماضي.

تحمل هذه الثورات قيمًا قصوى وتستند إلى منظومة معيارية يغلب عليها القاموس الأخلاقي الاحتجاجي، بيد أنها لا ترتكز على أي منطلقات إيديولوجية نسقية، ولا أي أرضية فلسفية أو عقدية.

في هذا الأفق، نرصد الثورات العربية خارج السياق المحلي الخصوصي، من حيث هي الثورات الأولى في عصر «السلطة السبرنتيقية». ومع أنه من الخلف التنبؤ بأن المسار العربي سيمتد خارج الحيز المحلي، إلَّا أنه ممّا لا شكّ فيه أن الثورات العربية دشنت إمكانات جديدة في هندسة الفعل الاحتجاجي الناجع. في هذا المنظور نقرأ شعارات وتصريحات المضربين الإسبانيين والبرتغاليين الناقمين الذين نوهوا بالربيع الليبرالي العربي واعتبروه نموذجًا للاحتذاء.

لهذه التحولات من دون شكّ تأثير نوعي في شكل الفعل السياسي وطبيعة الفاعلين من أحزاب وقيادات، بعد أن بدا جليًا للعيان انحسار أفق الممارسة السياسية الكلاسيكية.

الفصل الرابع:

الثورة أو الإصلاح؟

بوخارست فبراير/شباط 2002:

زرت رومانيا للمرة الأولى في مطلع سنة 2002 للمشاركة في لقاء علمي ضم بعض كبار المتخصصين في الدراسات الإسلامية في جامعات أوروبا الشرقية.

رافقني خلال الرحلة مستشرق روماني عجوز، بدا حانقًا على أوضاع بلاده، بعد عقد من سقوط أحد أكثر الأنظمة الديكتاتورية فظاعة. شرح لي الرجل كيف كانت الثورة الوردية الرائعة التي أسقطت «تشاوسيسكو» حلمًا جميلًا عاش الرومانيون شهورًا في فرحته الغامرة، قبل أن ينقشع بعد تنظيم الانتخابات الديمقراطية التعددية الأولى في تاريخ البلاد، التي حملت إلى مقاليد السلطة قادة الأجهزة الأمنية السابقة ورجال المافيا الحزبية المتنفذين في العهد الشيوعي.

قال مضيفي ببعض التهكم: «كنا متساوين في الفقر وفي انعدام الحرية وأصبحنا أحرارًا، لكن الفقر زاد وتفاقم التفاوت الاجتماعي، ولم نستفد من حريتنا لأن أفق التغيير مغلق بطريقة شرعية».

تحتاج الثورات العربية الراهنة إلى استكناه التجربة الرومانية التي كانت في بعض تفصيلاتها قريبة من الانتفاضة الشعبية التي أطاحت بنظام «تشاوسيسكو»، وفق تناغم واضح بين الشارع الثائر والمؤسسة العسكرية.

وتبين هذه التجربة إن المرور من صفاء الثورة ورمزيتها الخصبة إلى

ميكانيكية الديمقراطية وإجرائيتها التنظيمية هو المنعطف الحاسم الذي يحتاج إلى رصين الإعداد ويقظة التحضير.

ولا بدَّ بدءًا من التنبيه إلى مخاطر المغالاة في الرهان على قدرة اللحظة الثورية على تحقيق كافة المطالب المجتمعية بصفة مطلقة وتلقائية، وكأن الحرية المنتزعة تفضي آليًا إلى الحل السحري للمشاكل والمعضلات المتراكمة.

في تونس، شاهدنا كيف خرجت الجموع التي أطاحت بالنظام مطالبة بالحل الفوري لمشاكل البطالة والفقر والتهميش، في الوقت الذي لا يزال البناء السياسي المؤقت هشًّا ومشغولًا بمواجهة مخلفات المرحلة السابقة. بل إن الشركات الخاصة والمؤسسات التجارية لم تسلم من الانتفاضة الشعبية، على الرغم من حساسية المناخ الاستثماري، في بلد يعتمد كليًا على الخدمات والسياحة. حدث الأمر نفسه في مصر، وإن اختلف المشهد في الجزئيات والتفصيلات.

لا بدَّ من الإقرار بطبيعة الحال أن مخاطر الثورة المضادة لا تزال قائمة، مما يقتضي من الجموع الثائرة الحفاظ على خط التعبئة للحيلولة دون النكوص للوضعية الأصلية، بيد أن تحميل اللحظة الانتقالية مطالب تعجيزية قد يجر إلى تبديد مكاسب التغيير وإغراق الثورات في الفوضى. ولذا كان من الضروري التركيز في اللحظة الانتقالية على ضبط دقيق لقواعد وآليات ونظم البناء المؤسسي للديمقراطيات العربية الناشئة.

من هذا المنظور، يمكن أن نميز حاليًا بين اتجاهين بارزين في الساحة العربية:

- النموذج المغربي الذي بلورته مبادرة الملك «محمد السادس» للإصلاح السياسي والدستوري من خلال تشكيل قانونية سياسية، عهد إليها باقتراح دستور جديد للمملكة يطرح على مختلف الفاعلين والتنظيمات الحزبية والأهلية، بغية وضع أسس جديدة للتدبير السياسي تقوم على الفصل بين

السلطات ومأسسة مجلس الحكومة وتعزيز اللامركزية الجهوية. ويبدو أن بلدانًا عربية أخرى مثل الجزائر والأردن والبحرين قد تسلك هذا الاتجاه لحسم الأزمات السياسية القائمة.

- المسلك التونسي ـ المصري الذي يقوم على إعادة بناء النظام السياسي والدستوري عبر تسيير المرحلة الانتقالية المتولدة عن الثورة الشعبية. ولئن اختلف المساران في بعض السمات الأساسية (كدور المؤسسة العسكرية)، إلّا أنهما يتفقان في ثلاث محددات أساسية هي: التصفية القضائية لتركة النظام المنهار بما فيها الهياكل السياسية والأمنية وملاحقة رموز السلطة، تحرير الفضاء التنظيمي والإعلامي بما انجر عنه تغير الموازين السياسية الداخلية، ورسم آليات الحكم الانتقالي سواء من خلال مجلس تأسيسي منتخب (تونس) أو من خلال بنية دستورية مؤقتة لضبط الاستحقاقات الانتخابية القادمة (مصر).

وإذا كان الرئيس الأميركي «أوباما» قد طالب الثورات العربية باعتماد النموذج «البرازيلي ـ التشيلي» الذي أفضى إلى حالة ديمقراطية مستقرّة، إلّا أن التجربة اللاتينية الشبيهة من حيث السياق والخلفيات بالوضع العربي تستدعي بعض الملاحظات التدقيقية.

فمن المعروف إن الديكتاتوريات العسكرية انهارت في بلدان أميركا الجنوبية في ثمانينات القرن الماضي، وتلتها أنظمة منتخبة في جلّ هذه الدول، إلّا أن الديمقراطيات الناشئة المدعومة غربيًا قد أخفقت في إصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية المتردّية وانتهت الى الانهيار بضغط الشارع الثائر، مخلفة تجارب جديدة من الأنظمة الشعبوية التي لا تزال في طور المخاض، وبعضها حقق بالفعل مكاسب واعدة كما هو شأن البرازيل.

فالمطلوب اليوم هو المراجعة النقدية الموضوعية لتجارب الانتقال الديمقراطي الأولى في أميركا اللاتينية لمعرفة أسباب فشلها، التي يلخصها «كلوديو فنتس» في عناصر أربعة:

- هشاشة الإعداد الدستوري والقانوني، مما يفسر ظاهرة الاضطراب المؤسسي في غياب الإجماع السياسي الضروري على قواعد الرهان السياسي. ولذا ندرك أن أميركا اللاتينية كانت أكثر مناطق العالم اضطرابًا دستوريًّا خلال السنوات العشرين الأخيرة.
- وطأة تركة الحقبة الاستثنائية التي لم يتم حسمها، فشكّلت هاجسًا قارًا للنظم الجديدة وعامل تأجيج الفتنة وعدم الاستقرار.
- احتفاظ المؤسسة العسكرية بدور محوري في الحقل السياسي، على الرغم من الواجهة الديمقراطية المعلنة.
- الفشل في السياسات الاجتماعية الناتجة من الخيارات الاقتصادية والتنموية الخاطئة، بحيث بدت الديمقراطيات الناشئة عاجزة عن تحقيق تطلعات الناس.

ومن الجلّي أن الإشكالات ذاتها مطروحة كتحديات عصية على الديمقراطيات العربية الوليدة، وفي مقدمتها دور المؤسسة العسكرية في المعادلة الانتقالية وما بعدها، وطريقة التعامل مع تركة العهود الاستبدادية المنهارة. وإذا كان الجيش التونسي أظهر ميلًا واضحًا إلى الحياد في الرهان السياسي الذي لم يكن طرفًا فيه منذ نشأة الجمهورية سنة 1958، فإن الجيش المصري الذي حكم البلاد منذ مطلع الخمسينيات لا يزال طرفًا فاعلًا في الحالة السياسية، ومن العصي خروجه منها في المستقبل المنظور. كما إن البلدين سلكا النهج نفسه في ملاحقة رموز النظام المنهار، مع ما يفضي إليه هذا الخيار من تحديات جسيمة سيكون لها دون شكّ كبير الأثر في النموذج الديمقراطي المرتقب.

مسقط في يونيو/حزيران 2011:

قدمت إلى العاصمة العُمانية مسقط للمشاركة في الندوة المهمة التي نظمتها وزارة الأوقاف حول موضوع القيم، في سياق النشاط الثقافي

المتميز الذي يضطلع به الوزير المثقف اللبق والمنفتح «الشيخ عبد الله السالمي» الذي تربطني به علاقة وثيقة ومودة صادقة منذ سنوات عديدة.

شارك في اللقاء العلمي الرفيع العديد من العلماء والمفكرين، يتقدمهم الصديق الأعز «رضوان السيد» الذي يقوم منذ سنوات بدور المستشار للوزير في الأنشطة الفكرية، فضلًا عن مساهمته المحورية في الإشراف على تحرير مجلة «التسامح» الصادرة عن الوزارة (أصبح اسمها مؤخرًا «التفاهم»).

ومع أن الندوة هيمنت عليها المشاغل الفلسفية والكلامية والأصولية، إلَّا أن موضوع الإصلاح والثورة، كان حاضرًا ضمنيًّا في النقاشات الفكرية واللقاءات التلفزية المصاحبة، وفي الحوارات الجانبية في بهو فندق «غراند حياة» الجميل الذي أقمنا فيه أيام الندوة.

السؤال المطروح بقوة: ما هو الخيار الأفضل للواقع العربي: هل هو الثورة الجذرية أو الإصلاح المتدرج؟

كنت قد كتبت في دراسة منشورة عام 2005 حول «عوائق التحول الديمقراطي في الوطن العربي» (بمشاركة صديقي المفكر المغربي سعيد بن سعيد العلوي) أن البلدان العربية تعيش أزمات التحول من العهد الأحادي الاستثنائي إلى التعددية الديمقراطية، وقد يكون الحل الأمثل المتاح لها هو ترتيب تسويات مرحلية توافقية بين الفاعلين السياسيين والأنظمة الحاكمة (على غرار التجربة الجنوب أفريقية) تفاديًا لأفق الثورة بثمنه الباهظة ومخاطره غير المحسوبة.

حصل ما كان متوقعًا، حتى ولو لم يتنبأ أحد بالزلزال التونسي الذي كان نقطة التحول الجذري في مسار الحياة السياسية العربية، بينما كانت الثورة المصرية تكريرًا شبه حرفي للنموذج التونسي، رغم بعض الاختلافات التي تعود لتمايز التركيبة المجتمعية في البلدين.

ليس من المهم إن كانت ستشهد ساحات عربية أخرى المشهد نفسه، فمن البديهي أن العرب دخلوا في أفق الثورة نظريًّا وإيديولوجيًّا ورمزيًّا.

ينسى الكثيرون أن حالة الثورة الفرنسية كانت استثناء في أوروبا، إلّا أنها كانت حاسمة في تغيير الأوضاع العامة في القارة التي تحمس فلاسفتها ونخبها لهذا الحدث الكبير الذي وصفه الفيلسوف الألماني «هيغل» بأنه كان «إشراقة شمس رائعة» مضيفًا «لقد احتفت كل العقول المفكرة بتلك الحقبة. ساد ذلك الزمان شعور سامي، وانتشر الحماس للروح في العالم كله، وكأن توافقًا حقيقيًّا مع الإلهي قد حصل».

كان تأثير الثورة الفرنسية في ألمانيا فكريًّا وفلسفيًّا وليس سياسيًّا، في حين أثرت في مسار التجربة الليبرالية البريطانية التي امتاحت من رصيدها التنويري مع رفض طابعها الراديكالي العنيف، بينما أخذ التأثير في إيطاليا صيغة يقظة قومية تحررية للخروج من السيطرة الأجنبية واستعادة مشروع النهضة الذي بدأ في أوروبا من كبريات المدن الإيطالية.

هل تدخل الثورات العربية الحالية في نسق الثورة الفرنسية، أم هي أقرب إلى الثورات السياسية التي أطاحت بالأنظمة الشمولية في أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية؟

يعز على كثير من الكتاب العرب الإحالة إلى نموذج الثورة الفرنسية التي كانت حاضرة بقوة في الأدبيات الإصلاحية العربية منذ القرن التاسع عشر.

إلّا أن المقارنة لا تستقيم. ذلك أن الثورة الفرنسية كانت محطة اكتمال مسار ثقافي ومجتمعي كامل، مهدت له حركة النهضة والإصلاح الديني وفلسفات الأنوار والثورات الصناعية والعلمية التي غيرت قواعد وشروط الحياة الإنسانية.

وإذا كان المسار نفسه قد أفضى في بريطانيا إلى عملية إصلاح

سياسي متدرج ضمن منظور القيم الليبرالية، فإنه آل في فرنسا إلى الانفجار التلقائي العنيف الذي قوض النظام المجتمعي السياسي بكامله في نزوع عارم لتجسيد مطلقات الحرية والإخوة الإنسانية والعدالة على أرض الواقع الجديد.

نشفق على الثورات العربية الجديدة التي يحمّلها البعض كل حاجيات المجتمع العربي في النهوض والتحديث والتنمية والإصلاح، غير مدركين أنها كانت انتفاضات ضدّ الاستبداد والفساد، ولم تكن من قبيل الثورات الفلسفية أو الإيديولوجية التي تختزن طوبائية التغيير الجذري والقطيعة التاريخية الصارمة (وإن كانت تنتهي دومًا إلى العنف والاستبداد). وبذا يمكن القول إن الثورات العربية الحالية ـ مع مراعاة خصوصياتها ـ هي أقرب إلى الثورات الأوروبية الشرقية واللاتينية في نهاية الثمانينيات.

تتنزل انتفاضات أوروبا الشرقية في سياق انهيار المعسكر الاشتراكي وتحطم النموذج السياسي للحكم الذي كان قائمًا فيه، في حين استهدفت ثورات أميركا اللاتينية القضاء على الديكتاتوريات العسكرية التي كانت حاكمة في تلك المنطقة.

لم تعرف دائرتنا العربية التحولات ذاتها في تلك الحقبة، على الرغم من اندراج العديد من الأنظمة في تجارب الأحادية الحزبية والاشتراكية الثورية والديكتاتوريات العسكرية. وباستثناء الهزة العنيفة التي مرت بها الجزائر في نهاية الثمانينيات واختفاء دولة اليمن الجنوبي، فإن ديناميكية التحول التي اجتاحت العالم أوانها لم تصل إلى العالم العربي الذي دخل آنذاك في حرب داخلية عسيرة شلته سياسيًّا واستراتيجيًّا (اجتياح الكويت والحرب التي تولدت عنه)، فلم يعرف «الموجة الديمقراطية الثالثة» (بحسب عبارة «هنتغتون») التي امتدت إلى مناطق عديدة من العالم الجنوبي.

ومن هنا ضرورة الدراسة المتأنية لتجارب الانتقال الديمقراطي في الفضاءين الأوروبي الشرقي واللاتيني، للاستفادة منها في تسديد مسار الثورات العربية الحالية.

تكشف لنا التجربة الأوروبية أن البلدان التي حققت نجاحًا حقيقيًا في التحول الديمقراطي هي البلدان ذات البنية القومية المنسجمة والمكتملة (كما هو شأن بلدان أوروبا الوسطى)، في حين تعثرت النقلة في البلدان التي لم يكتمل فيها البناء القومي ولم تحقق الحد المطلوب من انسجام النسيج الوطني (كما هو شأن بلدان البلقان).

وتكشف لنا تجربة بلدان أميركا الجنوبية أن الخطر الأكبر الذي يتهدد الديمقراطيات الناشئة هو الإخفاق في التسيير الاقتصادي وفي السياسات التنموية الذي يقوض الاستقرار السياسي، ويفتح الباب واسعًا لصعود النزعات الشعبوية والراديكالية الخطيرة في المدى البعيد على الممارسة الديمقراطية.

ومن هنا ضرورة إحكام تحضير المرحلة الانتقالية الجارية في تونس ومصر، في ملفات ثلاثة أساسية، سيكون لها التأثير الحاسم في مستقبل التجربة الديمقراطية في البلدين:

- طبيعة التصور الدستوري للنظام السياسي بالخروج من نموذج «الرئاسة الإمبراطورية» دون السقوط في صيغة برلمانية صرفة ستكون هشّة لغياب تشكيلات حزبية قوية ضامنة للاستقرار السياسي.

- تحديد موقع ومنزلة المؤسسة العسكرية التي حكمت مصر طيلة عقود ستة، كما يتحدر منها الرئيس التونسي المخلوع. فكيف يمكن رسم الحد الفاصل بين خروجها النهائي من الحقل السياسي والحفاظ عليها ضمانة لكيان الدولة ولاستمرارية الممارسة الديمقراطية؟

- تحديد العلاقة بين المرجعية الدينية والعقدية العامة للدولة ومقتضيات التعددية الفكرية والسياسية في المنظومة الديمقراطية، مما يعني حسم

إشكالات نظرية وإجرائية مطروحة بحدة في الساحة العربية (كمرجعية التشريعات والقوانين وموقع التنظيمات المدعوة بالإسلامية في حقل الشرعية السياسية).

وهذه التحديات ـ هي بطبيعة الحال ـ فكرية وسياسية، ومن الخطر تركها في يد فقهاء القانون.

الرباط 3 يوليو/تموز 2011:

وصلت إلى الرباط فجر هذا اليوم. الحديث كله حول نتائج الاستفتاء حول الدستور الجديد الذي حصل على إجماع واسع في الشارع المغربي.

من الواضح أن الحدث كثيف الزخم والدلالة والنتائج، بحيث لا يقل أهمية في التاريخ السياسي المغربي عن «ثورة الملك والشعب» التي يطلقها المغاربة على الانتفاضة الكبرى التي تولدت عن عزل الملك الراحل «محمد الخامس» ونفيه، وقد التحم فيها السلطان المقاوم مع الحركة الوطنية ضد الاستعمار الفرنسي، فتحقق الاستقلال ووضعت قواعد جديدة لتحديث المجال السياسي المغربي من خلال مسار توافقي واسع عزز مكان الملكية وسمح بانبثاق حياة سياسية تعددية نشطة (على الرغم من لحظات التأزم والتوتر التي عرفتها البلاد لاحقًا).

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن هذا الدستور يعكس خصوصيات النموذج المغربي في ثوابته وتحولاته، ولا يمكن أن يصلح إطارًا شاملًا للتعامل مع الأوضاع السياسية العربية في عموميتها.

فالتجربة السياسية المغربية اتسمت ببعض المميزات والخصوصيات منذ قيام الدولة الإدريسية (في نهاية القرن السابع الميلادي) التي كرست استقلالية الحالة السياسية المغربية إزاء المركز الإسلامي (الانفصال عن الإمبراطورية العباسية). وظلت هذه الاستقلالية قائمة مع السلالات المتتالية التي حكمت المغرب من عصر المرابطين والموحدين إلى الدولة العلوية الحالية التي تأسست في منتصف القرن السابع عشر.

ولا شكّ في أن هذا التميز طبع الشخصية الوطنية المغربية وترك أثره المكين في التقليد السياسي الذي اتسم بسمتين أساسيتين توقف عندهما المؤرخون وفي مقدمتهم المفكّر المعروف «عبد الله العروي» (في كتابه حول أصول الوطنية المغربية):

- مأسسة نظام البيعة المشروطة التي أخذت في بعض السياقات شكل الدولة التعاقدية بين الأمير والنخب المدينية العالمة (الفقهاء) والقيادات المحلية (الزعامات القبلية والصوفية).
- نظام «المخزن» كشكل من أشكال الحكم جمع بين الرمزية الدينية وسلطة التفويض المرنة والمؤسسة الحربية المحترفة (جيش ونظام وشرف وشرع وقيادة حسب تحديد العروي).

ولقد تركز الحوار السياسي في المغرب منذ استقلاله حول إمكانات ورهانات تحديث النسق السياسي في اتجاه مطالب الإصلاح الديمقراطي التي ظهرت منذ مطلع القرن العشرين وبلغت مداها بعد عودة الملك «محمد الخامس» من المنفى وتشكل الحكومات الائتلافية الأولى التي ترأستها وشاركت فيها زعامات الحركة الوطنية.

تأسس العقد الضمني بين الملك «محمد الخامس» والحركة الوطنية على مرتكزين هما: التمسك بالشرعية الملكية والالتحام حولها لتحقيق هدف الاستقلال الوطني وإنهاء نظام الحماية، وإصدار دستور يكفل الحريات العامة وحقوق التنظيم السياسي.

ولم يصدر الدستور المغربي الأول إلّا عام 1962، في عهد الملك «الحسن الثاني». ومع أن الدستور المذكور أقر التعددية السياسية ومبدأ التمثيل البرلماني ومنح الحريات العامة الأساسية، إلّا أنه اتسم بالازدواجية في المرجعية التأسيسية بين النسق السلطاني التقليدي والنسق الليبرالي الحديث. ولقد انجر عن الائتلاف الموضوعي بين التيار الراديكالي من الحركة الوطنية (في مقابل خط التوافق التاريخي الذي تبنته

بعض زعامات المعارضة الاستقلالية والاتحادية) والقوى المحافظة الموروثة عن نظام الحماية (التي يمثلها وزير الداخلية الأسبق الجنرال اوفقير وخلفه من بعد إدريس البصري) إلى إعاقة مسار الإصلاح السياسي في المغرب الذي تأخر حتى مطلع تسعينيات القرن الماضي.

وهكذا عرف المغرب منعرج تحول عميق ومتسارع منذ ما اصطلح عليه تجربة التناوب الديمقراطي التي أوصلت الزعيم الاشتراكي «عبد الرحمن اليوسفي» إلى رئاسة الحكومة عام 1998، وما تلاها في بدايات عهد «محمد السادس» من تصفية توافقية جريئة لإرث المراحل الاستثنائية السابقة، مما مهد لعملية إصلاح سياسي جذري يشكل الدستور الجديد محطة اكتمالها.

وإذا كان المغرب عرف عدة إصلاحات دستورية من قبل، إلّا أنها ظلت تعديلات جزئية على المصدر الأصلي، في حين يمكن القول إن المشروع الحالي يعد في شكله ومضمونه نصًا مرجعيًا جديدًا بكل المقاييس.

ويمكن أن نجمل في ملاحظات خمس خصوصيات الدستور الجديد:

أولًا: تجذير المرجعية الشرعية والرمزية للحكم في مقوماتها الدينية التي تعبر عنها مأسسة إمارة المؤمنين التي أصبحت في النص الجديد نسقًا مكتمل البناء المؤسسي: اختصاص الملك بتسيير الحقل الديني من خلال التعيين المباشر لوزير الأوقاف والإشراف على مجالس العلم والإفتاء وتمثيل العلماء في المؤسسات الدستورية الكبرى.

ثانيًا: التعبير عن الشخصية المغربية المركبة في تنوعها اللغوي والثقافي والاجتماعي، بالنص على الهوية الإسلامية للدولة وعلى الانتماء إلى المجال المغاربي، وبإقرار مبدأ ترسيم اللغة الأمازيغية إلى جانب اللغة العربية، مع الإشارة إلى الأبعاد الأفريقية والمتوسطية للمغرب وإلى ثراء روافده الثقافية.

ثالثًا: الفصل الواضح والمقنن بين السلط التشريعية (اختصاص البرلمان بغرفتيه بأهلية إصدار القوانين) والتنفيذية (تحويل الوزير الأول إلى رئيس للحكومة يدير مختلف أجهزة ودوائر الإدارة المدنية) والقضائية، مع احتفاظ الملك بدور رئيس الدولة والحكم الضروري بين السلطات والمؤسسات وبالقيادة العليا للقوات المسلحة ورئاسة المجلس الوزاري (المختلف عن مجلس الحكومة) ومجلس الأمن الوطني.

رابعًا: تعزيز نهج الجهوية اللامركزية التي تسمح بتمثيل الأقاليم المغربية في تنوعها وخصوصياتها البشرية والثقافية والتنموية وتوطد مسلك الديمقراطية التشاركية التعاقدية المكملة للديمقراطية النيابية.

خامسًا: منح وضع دستوري قوي للمجالس المستقلة المتعددة المناحي والتخصصات (المجال السمعي البصري، والاقتصادي الاجتماعي البيئي، والصفقات العمومية، والشباب والمرأة. . .). ويتعلق الأمر هنا بالجيل الثاني من المؤسسات الديمقراطية التي تسد ثغرات الهياكل المنتخبة وتكرس حق النفاذ الحر إلى حقول المنافع العمومية.

يشكل الدستور المغربي الجديد إذًا نقطة تحول كبرى في مسار المغرب السياسي، من حيث الإصلاحات النوعية التي تضمنها، ومن حيث الإجماع الواسع الذي حصل عليه داخل الطيف السياسي المتعدد والمتنوع إيديولوجيًا وفكريًا (من حزب العدالة والتنمية الإسلامي إلى أحزاب اليسار الاشتراكي).

لا يتعلق الأمر هنا بمجرد تحويرات قانونية مؤسسية، وإنما بتغيير كامل في مسلك الحكامة والتدبير السياسي.

وما تبينه التجربة المغربية، هو أن الإصلاح متاح قبل الاحتقان وانهيار الثقة بين السلطة الحاكمة والفاعلين السياسيين. ويمكن أن نشير الى شروط أربعة ضرورية لتحقيق الإصلاح السياسي الناجح:

أولًا: تحقق حد أدنى من الشرعية السياسية والقانونية لنظام

الحكم، بحيث يكون بمقدوره استيعاب الإصلاحات المطلوبة دون أن تؤدي إلى انهياره. فالأنظمة القمعية الاستبدادية المتورطة في انتهاكات حقوق الإنسان أو ذات التركيبة الطائفية أو القبلية الضعيفة هي مجتمعات «مغلقة» بلغة «كارل بوبر». وعندما تضطر تحت وقع الأزمات والضغوط الداخلية إلى الانفتاح السياسي تنهار مخلفة الفوضى أو الفتنة الداخلية.

ولهذا السبب، قد تكون الأنظمة الملكية الوراثية أكثر قدرة على القيام بالإصلاحات السياسية من الجمهوريات،باعتبار أن أشكال الشرعية ليس مطروحًا فيها عادة، كما أن آلية انتقال الحكم محسومة فيها نظريًا داخل نطاق أسري ضيق. ومن ثم تغدو مطالب السقف السياسي محصورة في توسيع مجالات الحرية العمومية ودوائر المشاركة بدلًا من مركز الحكم نفسه.

ثانيًا: توفر مجال تواصلي عمومي حر ومفتوح ونشط تجري داخله عملية التداول الجماعي حول الخيارات والأجندة الإصلاحية. فمن دون هذا المجال قد تكون الإصلاحات المعلنة إما مجرد صفقة محدودة بين النظام الحاكم والفاعلين السياسيين أو مجرد مناورة من الحاكم لاحتواء أزمة سياسية ظرفية. حدث هذا المشهد في الجزائر في نهاية الثمانينيات، فكانت النتيجة كارثة كبرى، كما حدث من قبل في مصر بعد اغتيال «السادات»، وفي تونس بعد الانقلاب على «بورقيبة»، وفي موريتانيا عام 2005 بعد الانقلاب على «ولد الطايع». والخطر كله يتمثل في نقل الحوار العمومي من مقتضيات التغيير الجوهري في الحكامة وأساليب تدبير السلطة إلى مجرد تحوير في الدساتير والقوانين. ولذا ليس موضوع الإصلاح رهانًا سياسيًا أو انتخابيًا محضًا، بل هو منعرج مجتمعي كامل يقتضي إسهام النخب الفكرية والثقافية.

ثالثًا: توفر قوى سياسية منظمة وفاعلة قادرة على تعبئة الجمهور حول برامج ومشاريع مجتمعية، وباستطاعتها تحصين الحقل السياسي من

مخاطر التشتيت والعنف والتطرف. والإشكال الكبير يتمثل في أن الأنظمة الاستثنائية الأحادية تنجح عادة في تقويض الهياكل السياسية المنظمة تاركة فراغًا خطيرًا في لحظة الإصلاح، بحيث تصبح القوى السياسية القائمة عاجزة عن احتواء حركية الاحتجاج الجارفة. حاول الرئيس التونسي السابق «بن علي» في أيام حكمه الأخيرة الحوار مع معارضته المنظمة حول مطالب الإصلاح فلم تكن قادرة على القيام بدور الوسيط المنشود، كما حدث السيناريو نفسه في مصر أيام «مبارك» الأخيرة.

رابعًا: توفر موقف إقليمي ودولي مساند. فمن المعروف أن الأنظمة الاستبدادية في منطقتنا احتمت دومًا في وجودها واستمراريتها بالقوى الدولية. وعندما كانت هذه القوى تتدخل أحيانًا للمطالبة بالإصلاح والتغيير، فإنها تربك تيار الإصلاح وتسيء إليه بمحاولة توظيفه في أجندة استراتيجية مشبوهة أو بتقوية طيف معين من المعارضة الخارجية التي لم تدفع استحقاقات الاحتجاج الداخلية. ظهر هذا المشهد بقوة في التجربة العراقية التي أرادت الولايات المتحدة في عهد الرئيس بوش الابن تسويقها عربيًا فتحولت إلى نموذج منفر للتغيير المدعوم من الخارج. بيد أن المظلة الخارجية تصبح في بعض الأحيان ضرورة قصوى إما لحماية الشعب من بطش حاكمه في بعض الحالات التي يصل فيها القمع إلى حد المذابح والإبادة الجماعية (ليبيا مثلًا) أو لتسهيل النقلة الإصلاحية ودعم المجهود التوافقي.

لا شكّ، أن الأقطار العربية في مجموعها تعيش راهنًا سباقًا بين نموذج الإصلاح التوافقي المحسوب والمتدرج وخيار الثورات العنيفة الجارفة.

الرباط في سبتمبر/أيلول 2011:

في لقاء فكري مع شخصية سياسية إسبانية رفيعة على هامش ندوة فكرية، جرى الحديث عن موضوع الساعة، أي الثورات العربية الراهنة.

امتد الحديث الى التجربة الإسبانية ومدى تلاؤمها مع أوضاع البلدان العربية.

ذكرت لمحاوري كيف تختلف الثورات العربية الحالية عن تجارب التحول الديمقراطي التي عرفتها أغلب مناطق العالم في منتصف القرن الأخير، بدءًا في أوروبا الجنوبية في السبعينيات، ثم أوروبا الشرقية وأميركا اللاتينية في التسعينيات وأوائل القرن الجديد.

حدثت التحولات الديمقراطية المذكورة في سياق صفقات انتقالية بين الديكتاتوريات الحزبية والعسكرية الحاكمة من جهة وقوى المعارضة المناوئة لها من جهة أخرى، وأفضت في الغالب إلى استخدام الهياكل الدستورية القائمة لتمرير التحول (بمراجعتها وتحسينها).

حاولت الأنظمة العربية التي انهارت مؤخرًا استنساخ تلك التجارب برفع راية الإصلاح المتدرج والانتقال السلس عبر المؤسسات «الشرعية»، بيد أن انتفاضات الشارع خلقت واقعًا جديدًا، وغيرت جذريًا قواعد الرهان السياسي.

بدأت بعض الأقلام العربية تشكك في مدى قابلية الثورات العربية لإنتاج معادلة التحول الديمقراطي المنشودة. ركز البعض على دواعي الخوف من الفوضى والمجهول ووصول القوى المتطرفة إلى السلطة، في حين تشبث البعض بالمنطق القانوني والإجرائي للديمقراطية الذي يتمحور في التشريعات والمؤسسات بدل الانتفاضات العمياء وحركة الشارع المدمرة.

طرح الموضوع في تونس بقوة إثر الانهيار المفاجئ للحكم وهروب الرئيس المخلوع. وبعد محاولات فاشلة لتمرير التحول عبر الهياكل الدستورية والمؤسسية القائمة، انتصر منطق الثورة، فحَلَّ البرلمان والحزب الحاكم وتغيرت الحكومة وبدأ التحضير لشرعية جديدة تلغي تركة النظام السياسي بكامله.

طُرح الإشكال ذاته في مصر، وتجلى في النقاش القانوني ـ السياسي المحتدم حول الإصلاحات الدستورية الأخيرة التي وجد فيها البعض مجرد ترقيعات محدودة لنسق متهرئ لا تتناسب مع سقف الثورة، في حين تمسك البعض بمنطق الشرعية الدستورية بسد الثغرات المعيقة للنقلة الديمقراطية في النسق السياسي.

يبدو الإشكال نفسه مطروحًا في اليمن، حيث يتلمس الرئيس «علي عبد الله صالح» مسالك الخروج الآمن من السلطة من خلال دائرة «الشرعية» القائمة متسائلًا عن «حق أقليات منتفضة في الشارع في افتكاك السلطة من أيدي نظام منتخب بإرادة الشعب».

والمفارقة القائمة هنا أن رؤساء البلدان الثلاثة المذكورة وصلوا إلى السلطة من طريق انتخابات تعددية، احترمت القواعد الشكلية للتنافس، وقد لا تكون احتاجت إلى التزوير باعتبار موازين القوة القائمة في الحقل السياسي المتمنع على التغير من الداخل. بل إن البلدان الثلاثة لم تعرف قبل أولئك الرؤساء أي نمط من الانتخابات التعددية، على الرغم من نواقص ونقائص اللعبة التنافسية.

فالحقيقة التي لا مراء فيها أن الجمهوريات الاستبدادية العربية عرفت في العقد الأخير كيف تؤمن استمراريتها وتعيد إنتاج نفسها من خلال قوالب التعددية الديمقراطية، ولو اقتضى الحال قبول المراقبين الدوليين وفتح وسائل الإعلام العمومية وإشراك القضاء. وهذا هو السبب الأساسي لاندلاع الثورات الراديكالية الأخيرة التي كانت المخرج الوحيد الممكن من نسق تعددي عاجز عن توفير أفق التداول السلمي على السلطة.

هل تكون الثورات العربية في منطقها وتوجهاتها غير ديمقراطية، ما دامت تقوض البنية المرجعية للتعددية السياسية بدل العمل على تفعيلها وإصلاحها؟

هل يمكن الدفاع عن ثورات راديكالية تزعزع أنظمة حكم قائمة بالاستناد إلى كتلة هلامية غائمة لا وسائط فيها ولا مكونات محددة (الشعب)؟

أليست الديمقراطية أقل الأنظمة السياسية سوءًا حسب التعريف الرائج، ومن الخطأ والخطر تجاوزها والقفز عليها باسم أحلام الثورة التي كانت دومًا نهج الشعبوية الاستبدادية التي تتوهم وتدعي التماهي مع ضمير الأمة ووعي الجماهير؟

قرأنا كثيرًا من هذه الآراء والاستدراكات بعد مرور سكرة التجربتين التونسية والمصرية، وبعد بروز المصاعب الحادة التي تعاني منها الثورتان اليمنية والليبية.

للمسألة جوانب ملتبسة، ترجع إلى إشكالية الشرعية نفسها التي تدخل في باب «المتاهات» المنطقية، باعتبار علاقة الدور التلازمية ما بين الجانب المؤسسي في الديمقراطية والجانب المعياري فيها. فكل ممارسة شرعية تقتضي فعلًا تأسيسيًّا سابقًا عليها. ومن هنا اعتبر المفكر الفيلسوف الألماني «كارل شميت» فكرة «السيادة» التي يقوم عليها النسق السياسي الحديث مجرد «حالة استثنائية مستمرة».

فمفهوم الشرعية لا يمكن فصله عن مفهوم أوسع هو «الثقة» التي تشكل لحمة النسق السياسي، ومن دونها تتحول المؤسسات القائمة إلى هياكل شكلية فارغة. وإذا كان المفهومان تلازما في التجارب الديمقراطية الحديثة، إلّا أن تمايزهما المفهومي والإجرائي يبرز للعيان في فترات التأزم والاحتقان.

ترتبط بمفهوم الثقة الأبعاد القيمية والجوهرية في العمل السياسي في ما وراء التحديدات الشكلية للشرعية (في أبعادها القانونية والمؤسسية)، كما إنها إطار تقويم حالة الشرعية التي لا يمكن ضبطها اعتباطيًا في زمنية دورية.

ويبين عالم السياسة الفرنسي «پيار روزنفالون» في كتاباته الرائدة حول موضوعات الشرعية الديمقراطية، أن الثقة وإن كانت «مؤسسة غير مرئية»، إلّا أنها ركيزة الممارسة الديمقراطية، ولذا أصبح من الضروري بلورة الآليات الإجرائية الناظمة لها الى جانب آليات الشرعية القانونية.

ومن هذه الآليات الفاعلية الاحتجاجية التي كثيرًا ما أدت في الديمقراطيات العريقة إلى تقويض الشرعيات الدستورية واستحداث هياكل بديلة قادرة على تامين الثقة في القيادة الحاكمة.

وباستخدام مصطلحات فيلسوف الفعل التواصلي «يورغن هابرماس»، لا بدَّ من التمييز بين العقلانية النسقية الأداتية التي تصوغ إجرائيًّا وشكليًّا الدائرة التنظيمية للنشاط السياسي وبين العقلانية الاجتماعية الشاملة التي تغطي كامل الحراك المجتمعي.

فقد تغدو العقلانية النسقية عاجزة عن احتواء واستيعاب الديناميكية المجتمعية، فيغيب الشرط الأساسي في أي ممارسة ديمقراطية الذي هو «عقلنة الهيمنة» من خلال النقاش العمومي الحر.

ذلك ما حدث في الجمهوريات العربية التي طورت هياكل قانونية ومؤسسية مستمدة من المعجم الديمقراطي الأكثر حداثة، لكن في انفصام كامل مع الأرضية العميقة للحراك الاجتماعي ومع الشروط الموضوعية للتعددية، فلم تنجح في إضفاء الثقة على الشرعيات الشكلية القائمة.

لا يعني هذا الكلام القدرة على الاستغناء عن القوالب الإجرائية للشرعية الديمقراطية، وإنما تأكيد حاجة هذه القوالب إلى معين الثقة الذي هو المخزون القيمي للفعل السياسي الحر.

نواكشوط في مايو/أيار 2011:

شاركت في نقاش فكري حول القبيلة والدولة في المجال العربي الحديث هيمنت عليه التحولات العربية الأخيرة.

والواقع أن الثورات العربية الراهنة تشكل مختبرًا لتقويم المسلمات المألوفة في الدراسات السوسيولوجية عن المجتمع العربي التي انهار العديد منها بفعل الأحداث الجارية.

قيل لنا من قبل إن أي تحول جذري في الساحة العربية لن يتحقق دون دفع خارجي، فإذا بديناميكية التغيير الحالية داخلية في منطقها وآلياتها ونتائجها، دون أي تأثير خارجي.

وبعد الزلزال التونسي، شكك الكثيرون في احتمال انتقال المسار الثوري إلى مصر، باعتبار حضور الجيش كمؤسسة قوية وحاكمة ضامنة للاستقرار السياسي.

وبعد انتصار ثورة مصر، قيل إن مسار التحول قد توقف، لأن الثورات لا يمكن أن تتحقق إلّا في سياقات حضرية منسجمة التركيبة المجتمعية، في مقابل المجتمعات المتنوعة قبليًا وعرقيًا وطائفيًا التي تتحول فيها الانتفاضات الاحتجاجية إلى حروب أهلية.

وإذا بالثورات نفسها تندلع في بلدين يتميزان ببنيتهما القبلية الراسخة هما اليمن وليبيا. تبوأ شيوخ العشائر وزعاماتها الصدارة في الإعلام، وكان دورهم حاسمًا في تقويض حكم «القذافي».

وفي حين حذر الكثيرون من انهيار بنية الدولة الهشّة في ليبيا نتيجة التنوع القبلي وضعف إرث الكيان المركزي، فإن القبائل الثائرة أظهرت تمسكًا جليًا بالهوية الوطنية المشتركة وبهياكل الدولة ومؤسساتها.

تستند تلك المسلمة المتهافتة إلى أطروحة متجذرة في الدراسات الاجتماعية والأنتربولوجية تفترض التنافر البنيوي بين القبيلة والدولة، بصفتيهما نمطين من الاجتماع يصدران عن خلفيات ورهانات متباينة، ومن ثم لا سبيل لالتقائهما.

فالقبيلة من هذا المنظور وحدة أصلية متجانسة تقوم على تكافؤ النسب و«نقائه»، السلطة فيها رمزية غير إكراهية، أفقية توافقية لا عمودية

أو مركزية. ولقد أطلق بعض علماء الانتربولوجيا على المجتمعات القبلية تسمية «المجتمعات الانقسامية» واعتبروا أنها تقوم على ثنائية الانشطار والانصهار المانعة لتشكل الدولة (ايڤانز بريتشارد، آرنست غلنر. . .).

كما إن الخطاب السياسي للدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية قد تبنى هذه الرؤية، معتبرًا أنماط الولاء القبلي العائق الأكبر دون تشكل الكيان الوطني المركزي.

وليس من همنا الدخول في هذا الجدل العلمي ـ الإيديولوجي الذي رصده بدقة وشمولية الباحث الاجتماعي السعودي «نعيمان ثابت» في كتابه الصادر مؤخرًا بعنوان «القبلية: عجز الأكاديمي ومراوغة المثقف» (دار جداول ببيروت). وإنما حسبنا الإشارة الى الملاحظتين التاليتين اللتين نادرًا ما تستثير الباحثين في شأن القبيلة العربية في وضعها الراهن:

أولاهما: على الرغم من أن القبيلة تتقدم في شكل وحدة نسبية متجانسة، إلّا أن الدارسين الجديين منذ «ابن خلدون» أدركوا أن «النسب وهم» كما قال صاحب «المقدمة». فليس الهيكل القرابي سوى الحصيلة البعدية لمسار تشكل الحلف الجماعي المسمّى بالقبيلة التي هي أساسًا، وقبل كل شيء، وحدة ائتلافية سياسية، لا انتماء أصليًا. فالبعد النسبي يؤدي هنا دور القاعدة العضوية لتماسك المجموعة، على الرغم من هشاشته التي تبرز في منحيين متعارضين: ميل المجموعة إلى الانقسام والتفكك (حتى ولو كانت عالية التجانس) واتجاهها للتوسع والتمدد (بإدماج روافد مختلفة الأصول) لأسباب ومقتضيات عملية.

ثانيتهما: نادرًا ما تتعارض القبيلة والدولة، بل غالبًا ما تعايشتا في السياق العربي من العصور الوسيطة إلى اللحظة الراهنة، وإن تغيرت وتمايزت الرهانات التاريخية لائتلاف الوحدتين. ولقد أدرك «ابن خلدون» أيضًا هذا القانون الثابت في نمط الاجتماع العربي، مبينًا أن الدولة السلالية في التاريخ العربي تشكلت دومًا من نواة عصبية تتحول إلى

أساس ملك بتبنيها دعوة دينية قادرة على الحشد والتعبئة والتمكين من تجاوز الصراعات الأفقية. إنه القانون الذي أكدته الدراسات الاجتماعية المعاصرة في تحليلها لدور المعطى القبلي في تشكيل أطر الولاء والحماية والتمثيل في الدولة المستقلة على الرغم من خطابها المعلن المناوئ للانتماءات العشائرية الضيقة (عبد الله العروي، خلدون النقيب، غسان سلامة. . .).

وما نلمسه راهنًا في المجتمعات العربية ليس تهديد القبيلة للدولة ـ كما يظن عادة ـ وإنما اندراج التركيبة القبلية في منطق وبنية الدولة، بحيث يتعلق الأمر في الواقع بانحسار السلطة القبلية التقليدية التي فقدت مرتكزاتها الموضوعية (المجال الحيوي والاقتصاد الرعوي التقليدي والمنظومة القيمية البدوية. .). إلّا أن النسق الدلالي للقبلية يوفر في آن واحد الإطار التفسيري الأسهل لضبط الرهانات المجتمعية والمجال التنافسي الأنجع للنفاذ الى موارد الدولة المادية والرمزية.

وبمعنى آخر إن القبلية هي نمط من «الوهم الاجتماعي» illusio– بلغة عالم الاجتماع «بيار بورديو» ـ الذي ليس له قيمة وصفية موضوعية، وإن كانت له آثار عملية ملموسة.

ففي مجتمعات لم تعرف قسمة العمل بالمنظور الرأسمالي الصناعي الحديث وما يتولد عنه من بنية طبقية، كما لا تزال فيها الهياكل البيروقراطية والمؤسسية للدولة الحديثة ضعيفة، يشكل العامل القبلي أفقًا للمناورة والتموقع والتفاوض، وإن كان الرهان هنا خارج المعادلة القبلية التقليدية.

ولذا لا خوف من رجوع القبائل اليمنية والليبية إلى حالة التفكك العشائري في مرحلة ما قبل الدولة الحديثة، لأن البنيات القبلية الحالية هي بمعنى ما من نتاج هذه الدولة ومرتبطة عضويًا بها، من حيث مراكز التأثير والفاعلية، ومن حيث المصالح الاقتصادية.

ليست القبائل هي التي ثارت فعلًا وتحركت لتقويض نظام القذافي، على الرغم من أن زعاماتها برزت في الانتفاضة، وكان دورها حاسمًا في نجاحها، وإنما شكلت القوالب القبلية الأطر العملية والتنظيمية الوحيدة للتعبئة، نتيجة ضعف تركيبة المجتمع المدني وغياب جيش مهني حقيقي وإدارة بيروقراطية حديثة، ولذا ندرك أن هذه القوالب القبلية تتداخل وتتفاعل مع التنظيمات السياسية القائمة.

في اليمن حالة مماثلة، على الرغم من اختلاف التجربة السياسية، يرمز لها انحياز مشايخ قبائل «حاشد» إلى الانتفاضة الحالية.

ليس إذًا المعطى القبلي حصنًا يحمي الأنظمة الاستبدادية من الثورة، كما إن القبيلة ليست وحدة متجاوزة موروثة من الماضي البعيد. أنها على الأصح الشفرة التي يتعين تفكيكها للنفاذ إلى واقعنا العربي في أبعاده الراهنة المتجددة التى ليست دومًا جلية للعيان.

الرباط في أغسطس/آب 2011:

تسألني المذيعة في حوار تلفزيوني هل تكون الثورات الحالية الجسر الذي سيقود العرب إلى الحداثة السياسية بعد عقود طويلة من الحالة الاستثنائية؟

السؤال مطروح بحدة في الساحة الفكرية العربية راهنًا، في ما وراء السجال المحتدم حول ضوابط تسيير المرحلة الانتقالية ونمط النظام الدستوري المستقبلي الذي يناط به رسم الحقل السياسي التعددي الحر.

ومن الخلف اختصار هذا الإشكال الثري والمعقد في هذا النقاش السياسي ـ القانوني الضيق، وكأن المأزق السياسي العربي راجع الى مجرد خيارات تنظيمية أو الى نقائص في المسطرة الانتخابية.

إن الأمر في الواقع يتعلق برهان التحديث السياسي في مجمله، مما يحيلنا إلى محاور إشكالية ثلاثة، تستدعي وقفة تمحيص وتحليل:

يتصل المحور الأول بطبيعة الدولة، من حيث كينونتها وفكرتها وعلاقتها بالنسيج المجتمعي. فغني عن البيان أن الدولة العربية الحالية تعاني من فقر تاريخي وتضخم رمزي ينعكس بوضوح على هويتها السياسية، بالمقارنة مع الدولة الوطنية الحديثة في أوروبا التي قامت على حركية اندماج قومي معقدة ومتواصلة ارتبطت عضويًا بمسار التحرر التدريجي من الإمبراطوريات الكبرى المستندة إلى الشرعية الدينية. تندرج في هذا السياق الحروب الدينية التي مزقت القارة القديمة في العصور الوسطى، وانبثاق حالة سياسية متعددة الأوجه في انفصام متزايد مع مركز المؤسسة الروحية (الكنيسة الرومية).

لتعويض فقرها التاريخي، رجعت الدولة العربية إلى سرديات ثلاثة محورية هي المرجعية الروحية (كبناء مؤسسي أو نقطة ارتكاز للهوية)، والمرجعية القومية (أفق انتماء وإطار فاعلية سياسية واستراتيجية)، ومرجعية المقاومة (حركية التحرر قاعدة هوية وشرعية).

إن هذه السرديات الثلاث، وإن كانت وفرت للدولة العربية الراهنة أرضية انتماء صلبة وقاعدة مكينة للشرعية والتعبئة، إلّا أنها لم تحسم شكل البناء السياسي الذي يتأسس في عصور الحداثة على سماه الفيلسوف الفرنسي كلود لفور «الخانة الفارغة» في هيكل التنظيم السياسي الحديث، أي عدم استناده إلى مطلقات مؤسسة وانطباعه باللاتحديدية وعدم التناسق الجوهري المسبق، بحيث تكون الهوية الجماعية المشتركة حصيلة البناء السياسي، وليست نقطة ارتكازه القبلية (أي حصيلة إرادة المواطنين الحرة التي لا تقيدها أي قيود).

إن هذا الإشكال مطروح بقوة حاليًا بخصوص الثوابت الدستورية الكبرى التي ستحكم الحياة السياسية: هل ستكون محدودة بالقيم الليبرالية الكبرى الضرورية في النظام الديمقراطي، أم هل ستمتد إلى الاختيارات المعيارية القوية كدين الدولة وهويتها القومية؟

أما المحور الثاني فيتعلق بمفهوم السيادة الذي هو السمة المميزة للدولة الحديثة. ويعني هذا المفهوم احتكار الكيان السياسي للشرعية في أبعادها المطلقة الكلية. فالسيادة بمفهومها الحديث الذي يحمل بصمات لاهوتية واضحة «واحدة لا تتجزأ ولا تنقسم ولا تقبل التنازل».

وكما بين «جاك دريدا» في أعماله الأخيرة فإن الفكر السياسي الغربي الحديث تصور الدولة في شكل جسم ميكانيكي مرقع يحمي السلم الأهلي وينقاد له الناس طواعية في إطار العلاقة الإشكالية بين القانون (كإطار للتنظيم العقلاني للعيش المشترك) والطبيعة (بصفتها مجال العنف وحرب الكل ضد الكل). بيد أن السؤال الذي يظل مطروحًا على كل المقاربات التعاقدية هو الحد الفاصل بين عقلانية القانون وإجرائية واصطناعية العقد الاجتماعي من حيث هو رباط نفعي مصلحي لا يستند إلى مقومات جوهرية باعتباره صادرًا عن إرادات فردية حرة ومتمايزة. فالسيادة من هذا المنظور، كما بين «كارل شميت» هي نوع من «الحالة الاستثنائية الدائمة» لأنها سابقة على القانون الذي لا معنى لها إلّا بعد قيام سلطة مكونة ليست خاضعة في تشكلها للقانون.

إن التحدي المطروح راهنًا على الساحة العربية هو حسم إشكال السيادة في بيئة لمّا يقم فيها بعد التمايز بين العمومي الكلي (المجال العام المشترك) والخصوصي الذاتي (مجال القناعات العقدية الجوهرية)، مما ينذر باحتكار السلطة الحاكمة معايير السيادة المطلقة في غياب موازين قوة حامية لحريات الأفراد وحقوقهم. كما إن علاقة السيادة بالمرجعيات الدينية تبقى قائمة بشان الأمور التشريعية الواردة في النصوص المقدسة، مما هو مطروح بقوة في الجدل السياسي المشتعل في أيامنا.

أما المحور الثالث فيتعلق بطبيعة الفعل السياسي من حيث غائيته ومقاصده. فمن الجلي أن خطوط التمايز بين السياسي وبقية مجالات الفعل الإنساني غائمة ملتبسة في التجربة السياسية العربية المعاصرة التي

تتسم بتضخم وتورم الميدان السياسي الذي تناط به كل أهداف المجتمع وتطلعاته، بما فيها النهوض التنموي والحضاري وإصلاح الدين والثقافة والدفاع عن الهوية... ويعود هذا التصور إلى رافدين: تراثي قديم يتصل بالأحكام السلطانية التي حددت دور الإمامة بحراسة الدين وسياسة الدنيا، ورافد حديث يتعلق بظروف نشأة الدولة الوطنية التي فرضت عليها أداء مسؤولية تحديث المجتمع وقيادة حركيته التاريخية.

إن مفهوم الحكم في السياق الغربي الحديث كما يبين الفيلسوف الإيطالي «جورجيو أغامبن» يقوم على فكرة التسيير بالمفهوم الاقتصادي، أي إدارة شؤون الناس بمعايير تدبير شؤون المنزل (على عكس التمييز الأرسطي القديم بين المدينة والمنزل). بيد أن هذا التصور التسييري للحكم السياسي تواكبه المبالغة في إنتاج الرمزية الطقوسية للدولة على الرغم من نزع القداسة الدينية عنها. ويرجع «أغامبن» هذه الهالة الرمزية الى رواسب لاهوتية ترتبط بعقيدة التثليث التي ينتج منها نموذج سياسي يميز بين الحكم في بعده المادي الواقعي والسلطة في منزلتها المطلقة التي يختص بها الإله. فإذا كانت السيادة لا تنقسم، فإن السلطة لا تمارس إلّا بالتفويض. ولسد هذه الهوة، كان لا بدَّ من الهالة المقدسة تغطية لمادية وابتذال الحكم.

كيف يمكن للعرب التخلي عن تضخم العامل السياسي في غياب حركية مجتمعية فاعلة ومنسجمة؟ وكيف يمكن المرور من نموذج الزعيم الملهم والقائد ـ الرمز إلى نموذج الحاكم ـ الموظف أو الحكم الذي يدير بيروقراطية الدولة ويرعى سير المؤسسات العمومية؟

وهل يمكن للفكر الإسلامي إنتاج مفهوم حديث للفكر السياسي من خارج المقاييس اللاهوتية المسيحية يكفل الحرية ويحمي من الاستبداد؟



الفصل الخامس:

الثورات العربية
ومخاطر اللحظة الانتقالية

باريس في مايو/أيار 2011

علّقت وزيرة الخارجية الفرنسية «إليوت ماري» على أحداث الثورة التونسية بالقول «لا أجد غضاضة في الاعتراف أننا لم نتوقع الحدث، ولم نتهيأ له». كانت الوزيرة نفسها التي تعودت على قضاء عطلها العائلية على الشواطئ التونسية قد قلّلت من أهمية انتفاضة سيدي بوزيد وأكدت استعداد بلادها مساعدة قوات الأمن التونسية في التعامل مع الحركة الاحتجاجية المتنامية.

غيّر ساركوزي وزيرته للخارجية وسفيره في تونس الذي استبدله بوجه شاب مستعرب، لم يكن أقل حظًّا من سلفه، فخرجت الجماهير للمطالبة بتنحيته بعد حديث غير موفق للصحافة، ممّا أظهر أن فرنسا بكامل عدتها الدبلوماسية والاستخبارية وخبرتها الطويلة في التعامل مع مستعمرتها السابقة لم تعد قادرة على بلورة رؤية استراتيجية دقيقة لوضع مجالها الحيوي في جنوب المتوسط.

برز المأزق الاستراتيجي نفسه في تسيير الاتحاد الأوروبي للملف الليبي، ممّا تجلى في إشكالات ثلاثة: قرار التدخل العسكري (حدوده ونمط إدارته)، والطرف الليبي الشريك والمحاور، وصيغة الحل السياسي المقترحة. فبعد الضربات الجوية الأولى التي اقتضتها الأوضاع الإنسانية

الكارثية على الأرض والضغوط العربية الصريحة، بدا من الجلّي أن وحدة القرار الأوروبي مفقودة، وأن القوى الغربية تفتقد أي رؤية منسجمة ومتكاملة للأزمة الليبية المتفاقمة.

لم تكن الولايات المتحدة الأميركية بأكثر حظًّا في مقارباتها الاستراتيجية للأوضاع العربية الجديدة. صحيح أنها واكبت عملية التغيير في تونس ومصر، بيد أنها أظهرت عجزًا فادحًا عن التأثير في المعادلة الجديدة في البلدين، على الرغم من تحركات وتصريحات وزيرة الخارجية «هيلاري كلينتون» التي زارت مؤخرًا المنطقة والتقت بالحكومتين المؤقتتين في مصر وتونس.

فإدارة الرئيس أوباما التي حرصت بقوة على تغيير صورة أميركا الباهتة في الرأي العام العربي، وجدت في الثورات العربية الأخيرة فرصة سانحة لاستعادة خطاب تصدير الديمقراطية للعالم العربي الذي بلوره «المحافظون الجدد»، وتبناه الرئيس السابق «بوش الابن» في سياق مقاربته لمواجهة الإرهاب بصفته رديف الاستبداد والقمع.

إلّا أن استراتيجية دعم التغيير الديمقراطي في العالم العربي تواجه ثلاثة عوائق محورية بارزة في الخطاب السياسي الأميركي: التأثيرات السلبية المحتملة على صعيد الصراع العربي ـ الإسرائيلي، والصعود المحتمل للتيارات الأصولية المتشدّدة والحركات الإرهابية، وتراجع النفوذ الأميركي عربيًّا بانهيار بعض الأنظمة الحليفة في المنطقة.

وتصدر هذه العوائق الثلاثة عن إشكالين محوريين، أحدهما يتعلّق بطبيعة العلاقة بين الرهان الديمقراطي في أبعاده الداخلية والخيارات المترتبة عليه في السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. ويتعلّق ثانيهما بطبيعة العلاقة بين المنظور القيمي للديمقراطية التعددية الذي يرجع بها إلى سياقها التنويري الليبرالي الغربي وآلياتها الإجرائية

التنظيمية التي تجعلها في مصلحة القوى المهيمنة اجتماعيًّا وثقافيًّا التي ليست هي عادة الحليف المحلي للغرب.

فبخصوص الإشكال الأول، نلاحظ أن الفكر السياسي الأميركي كثيرًا ما أكد أن الديمقراطيات أسرة واحدة ومنسجمة، وأن أفضل وسيلة لتأمين السلم الدولي هي كسر الاستبداد ونشر الديمقراطية. بيد أن تجربة الأنظمة الديمقراطية الجديدة في أميركا اللاتينية أثبتت لواشنطن زيف العلاقة الائتلافية العضوية بين «القطب الديمقراطي الأكبر» والهوامش الديمقراطية الجنوبية الناشئة التي عادة ما تفضي فيها الإرادة الشعبية إلى صعود القوى الإيديولوجية والسياسية المناوئة لنفوذ وسياسات الولايات المتحدة. فلا عبرة بتكرار تجربتي أوروبا الغربية واليابان في علاقتهما بحليفهما الأميركي الذي تقاسمتا معه المصالح الجيوسياسية والاقتصادية في سياقات تاريخية معروفة.

وتؤكد التجربة التركية الحالية هذا التوجه، باعتبار التحولات النوعية المهمة في السياسة الخارجية لهذا البلد الإسلامي الكبير بعد وصول حزب التنمية والعدالة إلى السلطة.

أما الإشكال الثاني فقد طرح على العقل السياسي الأميركي أسئلة عصية، يتعلّق بعضها بمدى قابلية استنبات الديمقراطي في سياقات ثقافية غير ليبرالية، ويتعلّق البعض الآخر باتهام الإسلام بالانغلاق والاستبدادية، ممّا يفضي إلى «اغتيال» كل أفق ديمقراطي بأدوات الديمقراطية (أي الانتخابات التعددية الحرّة). ومن الواضح أن الإدارة الأميركية الحالية تراهن في المناخ الثوري الجديد على بروز تشكيلات إسلامية معتدلة وليبرالية على غرار حزب العدالة والتنمية التركي قادرة على الدخول في «توافق الحد الأدنى» (الديمقراطية التعددية دون انهيار التوازنات الاستراتيجية الأساسية في المنطقة).

وفي ما وراء هذين الإشكالين، يبدو من الواضح أن الحالة

العربية الجديدة تفرض على القوى الدولية إعادة تحديد مفاهيمها ومقولاتها التحليلية والاستشرافية. وفي مقدمة هذه المقولات مفهومي «الشريك» و«المحاور»، بعد أن تبينت حدود التركيز على الأنظمة الحاكمة، وما يترتب عن إهمال القوى السياسية الفاعلة الأخرى (كما حدث في مصر وتونس، وكما هو جلّي حاليًا في مصاعب التعامل مع الساحة الليبية).

كما إن الاستعداد الغربي المعلن، لمواكبة التحولات الجارية في العالم العربي ولدعم المسارات الانتقالية في البلدان التي شهدت ثورات على الاستبداد والقمع، يعاني من ثغرة كبرى في تصور الحلول والآليات المناسبة لإنجاح التحول المنشود.

فعلى الرغم من طول وتنوع الخبرة الغربية في رعاية تجارب التحول الديمقراطي الناجحة، إلَّا أن الحالة العربية الراهنة غير قابلة للتصنيف في أي من المسارات الكبرى التقليدية: الثورات السياسية والدستورية الأوروبية والأميركية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، الثورة التحررية الاجتماعية في الهند التي التقت فيها مقاومة الاستعمار مع بناء الدولة الديمقراطية، الانتفاضات الأوروبية الجنوبية ضدّ الديكتاتوريات العسكرية في سبعينيات القرن الماضي، تجربة البناء الديمقراطي في اليابان بعد الهزيمة العسكرية برعاية أميركية، تجارب التحول الديمقراطي في أوروبا الشرقية بعد انهيار جدار برلين...

تتمثل الخصوصية العربية في محورين أساسيين هما: تباين السياقات المحلية على الرغم من وحدة المجال الإقليمي (لا توجد حالة عربية نموذجية)، غياب قيادات جاهزة بديلة من الأنظمة المنهارة لإدارة المراحل الانتقالية وإنضاج التحول الديمقراطي على عكس بلدان أوروبا الشرقية وأميركا الجنوبية التي اضطلعت فيها المعارضات المنشقة بهذا الدور الضروري.

القاهرة في ٣ أغسطس/آب 2011

خطف مشهد الرئيس المصري السابق ممددًا في قفص الاتهام الأضواء من اعتصامات ميدان التحرير، وتحول الحدث في جانبه الاستعراضي الرمزي الكثيف إلى محطة اكتمال التغيير الذي عرفته الساحة المصرية في فبراير/شباط المنصرم.

انطلق مسار المحاكمة الذي بدا من الجلّي أنه سيطول لأشهر عديدة، واستعادت المؤسسة العسكرية الحاكمة ثقة الثوار الممتعضين المتلهفين للقطيعة مع النظام المخلوع. كما استقبلت الطبقة السياسية في أغلبها الحدث بالحفاوة والحماس، وسكت مناصرو الحاكم المتنحي الذين هتفوا باسمه وشايعوه طيلة العقود الأربعة التي قضاها في أعلى هرم السلطة.

بيد أن الكثير من الأسئلة ظلّ معلّقًا، من دون جواب. ومن هذه الأسئلة إشكالات ثلاثة، نعتقد أنها تستدعى المعالجة الصريحة المسؤولة:

يتعلّق السؤال الأول بحدود المسؤولية وموقعها في النظام المنهار. فمع الإقرار أن نظام «مبارك» كان تسلطيًّا انفراديًّا، يتمتع فيه رأس السلطة بكامل الصلاحيات، إلَّا أن التحليل الواقعي الإجرائي يثبت أن كل نظام حكم هو منظومة متعدّدة الحلقات والمكونات، ولا يمكن لفرد بعينه مهما كانت هيمنته وتحكمه في مركز القرار أن يستأثر بالتصرف فيها.

فالسلطة ـ كما يبين الفيلسوف المعروف ميشال فوكو ـ ليست جوهرًا، بل استراتيجيات وعلاقات متشابكة، لا تقوم على مجرد المنع والرقابة، بل لها أبعاد متنوعة كثيفة تتداخل فيها الرغبة والمعرفة وتقنيات بناء الذات والتحكم في الآخر. وما تبينه هذه المعادلة التى أطلق عليها فوكو عبارة «ميكروفيزياء السلطة» هو أن المشكل السياسي المعاصر لا يفسر بمقولات الاستبداد والعدل الكلاسيكية، بل إن التسلطية الجديدة

(أو التوتاليتاريا بلغة حنة آرنت) تقوم دومًا على ترويض وتطويع الحشود من خلال مركب خطابي ـ تحكمي لا ينحصر في القمع المادي المباشر. من هذا المنظور، يكون الحاكم في آن واحد محور النظام وأثرًا من آثاره.

وكلنا يتذكر وجه الضابط الخجول الذي فتح سجون السادات، وأطلق حرية التعبير والتنظيم، وفسح المجال للمعارضة للوصول إلى البرلمان (بما فيها جماعة الإخوان المسلمين المحظورة). وهذه الصورة هي التي تتداخل اليوم مع صورة «موقعة الجمل» والأراضي الزراعية والسياحية المسلوبة والحاشية الأسرية والسياسية الفاسدة.

من الصعب التصديق أن «مبارك» حكم مصر أربعين سنة بالقبضة الحديدية وحدها، وأنه مسؤول عن الفساد السياسي والاقتصادي بمفرده، وأن الذين سايروه (ومن بينهم كبار الضباط الذين يتولون الأمر حاليًا) كانوا إما مغفلين هامشيين أو خائفين أذلاء. بل يتعين الإقرار أن نظام «مبارك» كان نسقًا معقدًا، متعدّد الحلقات، مارس الكثير من الفاعلين السياسيين والاقتصاديين والإعلاميين أدورًا محورية من داخله، بما فيهم بعض زعامات المعارضة التي ساهمت في تعزيز واجهته الديمقراطية من خلال الخطاب النقدي الناقم الذي لم يكن له تأثير عملي في منافذ الفعل السياسي.

فكيف يمكن تحديد مسؤولية كل الفاعلين في محاكمة النظام المنهار، ومن بينهم شخصيات بارزة في الحراك الحالي تولت الوظائف العليا في هذا النظام أو تواطأت معه بالمهادنة والصمت؟

أما ثاني الإشكالات، فيتعلّق بالحد الفاصل بين الجزاء القانوني الذي هو من مقتضيات العدل وأساسيات البناء الديمقراطي ومتطلبات حقوق الإنسان والانتقام الذي هو من النوازع النفسية المتوحشة التي قامت الشرائع والقوانين من أجل ترويضها وأنسنتها وتضمينها القوالب القيمية السامية.

فمن الطبيعي أن يحاكم المسؤول السياسي على جرمه، بل من المطلوب والضروري تكريس فكرة خضوع الحاكم للقانون في النسق السياسي العربي، ومن ثم كانت محاكمة «مبارك» لحظة رمزية كثيفة في الساحة السياسية العربية، باعتباره أول رئيس مقال يحاكم حضوريًّا من دون أي تدخل خارجي. إلَّا أن بعض تفصيلات مشهد المحاكمة أوحت ـ في ما وراء مهنية ونزاهة القاضي ـ أن بعض الأطراف أرادت تحويل الرئيس العجوز إلى «كبش فداء» يختزن الغضب الجماعي الجارف، فيكون في التضحية به ما يغني عن فتح الملفات العصية في الماضي القريب والحاضر الراهن.

درس علماء الأنتربولوجيا هذه الظاهرةَ المتجذرة فى المجتمعات المسماة بالبدائية، وأطلق عليها «رينيه جيرار» عبارة «التنافس التماثلي» الذي يفضي إلى بحث المجموعة عن ضحية من خارجها لتعزيز لحمتها الداخلية. والسؤال الجوهري المطروح هنا هو: هل الغرض من محاكمة «مبارك» هو انتزاع حقوق شهداء الثورة واستعادة المال العمومي المسلوب أم تكريس القطيعة العنيفة الجذرية مع نظام سياسي مندثر؟

أما الإشكال الثالث فيتصل بسبل وإمكانات التوفيق بين مطالب ثلاثة متلازمة: الكشف عن الحقيقة الذي لا مناص منه، والأخذ بحقوق الناس التي من شأنهم وحدهم التنازل عنها، وضمان السلم الأهلي الذي هو شرط البناء الديمقراطي المستقر؟

الكشف عن الحقيقة مسؤولية لا يمكن التراجع عنها، بيد أنها تتطلب النأي بالقضاء عن الأهواء النفسية والحساسيات السياسية والتوترات الاجتماعية. ومن هنا يمكن النظر إلى المشاهد الأولى من محاكمة الرئيس التونسي المخلوع «بن علي» بأنها كانت مرتجلة ومتسرعة بطريقة لا مبرر لها. فمن حق المستبدين والظلمة أن يتمتعوا بمحاكمات عادلة تحترم فيها شكليات ومضامين القانون.

كما إن البعد التعويضي في القضاء جوهري، بما أنه يتصل بحقوق الناس، بيد أن الإشكال يبدأ عندما يطرح خيار تنفيذ العقوبة بعد الإدانة التي هي في ذاتها عقوبة قاسية للسياسيين. ألا يقتضي الوضع السياسي الانتقالي أحيانًا تعليق العقوبة حفظًا للسلم والاستقرار من أجل ضمان أفضل لحقوق الناس في نظام ديمقراطي عادل ومستمر؟ ولّدت هذه التحولات جدلًا قانونيًا ـ سياسيًا حادًّا حول الخيار الأمثل بين مسار التوافق والمصالحة مع ما يقتضيه من ثمن السكوت عن انتهاكات حقوق الناس وجرائم الحق العام ومسار الملاحقة القضائية مقدمة لتطبيع الوضع السياسي، مع ما قد ينجر عنه من تهديد للسلم الأهلي وتأجيج للفتنة الداخلية.

نشير هنا إلى تحولين بارزين في النسق القانوني، هما من جهة إنشاء المحاكم الدولية المختصة بجرائم حقوق الإنسان التي تكاد تكون مختصة بمقاضاة عتاة الحكام المستبدين (في ما وراء مقاييس السيادة الوطنية)، ومن جهة أخرى تبلور أنماط جديدة من العدالة أطلق عليها مفهوم «العدالات الانتقالية» تفضي إلى المسامحة والمصالحة.

بدأت تجربة العدالة الانتقالية في جنوب أفريقيا في سياق التحضير لنهاية نظام التمييز العنصري، وأخذت شكل محاكمات شعبية أطلق عليها هيئات الحقيقة والمصالحة، عهد إليها بإماطة اللثام عن التجاوزات والجرائم وإنصاف الضحايا وصولًا إلى تسوية غير جزائية للملفات العالقة.

نجحت التجربة بصفة خارقة في جنوب أفريقيا، وتمّ تمريرها جزئيًّا للمغرب في نهاية عهد الملك الراحل «الحسن الثاني» وبداية حقبة الملك الحالي «محمد السادس»، وأفضت إلى نتائج مثمرة انعكست إيجابيًّا على منعرج «التناوب التوافقي» الذي أنهى الأزمة السياسية مع أحزاب المعارضة.

هل يتعين اللجوء إلى التجربة ذاتها في الساحات العربية الملتهبة، لتسهيل انسحاب واعتزال الحكام المتشبثين بالحكم خوفًا من الملاحقة والمتابعة القضائية ولتطبيع الوضع السياسي في الساحات التي اقتلعت فيها الثورات أنظمة الحكم؟

للمسألة جوانب قانونية وسياسية ملتبسة ومعقدة تتمحور حول الإشكالية الفلسفية الخاصة بالعلاقة بين العدالة والذاكرة والمسامحة التي شغلت كبار مفكري العصر الراهن من هيغل إلى ريكور ودريدا.

في التقليد الغربي تحيل العدالة إلى فكرة المساواة والتكافؤ وإعطاء كل ذي حق حقه، كما تقوم على حفظ الذاكرة والاحتفاظ بسجل الوقائع، في حين تعني المسامحة التنازل عن الحق وتناسي الجرم والسكوت عن الذنب .

كان «جان ميشيليه» مؤرخ الثورة الفرنسية المعروف قد عرف الثورة بأنها «صراع بين مبدأ العدالة ومبدأ الرحمة»، أي بين النسق العقلاني القائم على المساواة والتكافؤ الذي كرّسه فكر الأنوار وقيم الرحمة المسيحية التي كانت الإطار المعياري لتحكم الاستبداد السياسي المتحالف مع المؤسسة الدينية.

المسامحة من هذا المنظور اللاهوتي تعني تجاوز العدالة بقبول انتهاك الحق والسكوت على الظلم انطلاقًا من قيمة روحية أسمى هي الرحمة، في الوقت الذي تقوم المدونة القانونية الحديثة على مفهوم الحقوق المتساوية القابلة للصياغة الكونية الشاملة.

وكان الفيلسوف الألماني «كانط» قد انتقد في كتابه «الدين في حدود العقل وحده» لاهوت الرحمة المسيحي، مميزًا بين الديانات التي تبحث عن الامتيازات (الديانات الشعائرية البسيطة) وديانات الواجب الخلقي (أي البحث عن السلوك القويم).

ومن الجلّي التأثير المسيحي في مسار «الحقيقة والمصالحة» الذي

بلوره في جنوب أفريقيا الأسقف الأنغلكاني «دوسمان توتو»، انطلاقًا من مسلمة أولوية الرحمة على العدالة، ممّا ولد أوانها انتقادات كثيرة داخل الساحة السياسية انطلاقًا من المشكل المعياري الذي يطرحه حق تنازل وكلاء الضحايا وشهود المسرح القضائي عن حقوق الضحايا سواء بالمفهوم الفردي أو بالمقياس الجماعي (التمييز ضدّ عرق بكامله).

بيد أن تقنيات الاعتراف والصفح المسيحي توظف هنا في الواقع ضمن حسابات سياسية نفعية دقيقة هي تضميد جراحات عهد التمييز العنصري وتوطيد السلم الأهلي، في حين أن العفو بمفهومه الأصلي كما يبين «دريدا» لا يستقيم مع أي توظيف غائي ولو نبيل، بل يظل استثنائيًّا وخارقًا، يصدر عن أفق أخلاقي أقصى ولا مشروط.

فالسؤال المطروح هنا بخصوص أنماط العدالة الانتقالية الجديدة يتعلّق بالحد الفاصل بين الجريمة السياسية (التي يمارسها الحاكم من موقع مسؤوليته) والجريمة في بعدها الإنساني العادي. فإذا كان بالإمكان الفصل بينهما في سياقات ظاهرة واضحة (كجرائم خيانة الوطن وتعريض أمنه ومصالحه للخطر التي هي جرائم سياسية خالصة) إلَّا أنهما تتداخلان وتمتزجان في حالات كثيرة كجرائم انتهاك حقوق الإنسان التي يلتقي فيها المستويان.

فإذا كان من المقبول والسهل اللجوء إلى الأساليب التوافقية غير الجزائية لمعالجة الملفات السياسية الصرفة، فإن الجرائم ضدّ الإنسانية والانتهاكات الفظيعة للكرامة البشرية، وإن كانت لها خلفياتها واستتباعاتها سياسية، إلَّا أنها تتجاوز حيز المسؤولية الفردية من حيث كونها انتهاك لكرامة النوع الإنساني ذاته، ولذا لا تنتفي بالتقادم ولا تخضع لاختصاصات السيادة الوطنية أو الإقليمية.

ومن هنا وجب التمييز في الساحات العربية التي شهدت مؤخرًا ثورات ديمقراطية ناجحة التمييز بين مسارات ثلاثة متمايزة:

مسار الأزمة السياسية الذي يتطلب تخفيف الاحتقان وفتح قنوات الحوار بين مختلف الفاعلين دون إقصاء، وصولًا إلى قواعد توافقية لإدارة حقل التعددية السياسية.

مسار العدالة والإنصاف الذي يتطلب شروطًا ثلاثة هي: إماطة اللثام عن الانتهاكات والتجاوزات ومقاضاة المسؤولين عنها وتعويض الضحايا ماديًّا ورمزيًّا.

مسار المسامحة والصفح الذي يفضي إلى توطيد اللحمة الاجتماعية وتوثيق الأرضية التوافقية المطلوبة للبناء الديمقراطي المنشود بمنأى عن روح الثأر والضغينة.

في كتابها المتميز «ظرفية الإنسان الحديث» لاحظت الفيلسوفة «حنة آرنت» أن من ثوابت الشأن الإنساني أن البشر عاجزون عن العفو عن ما لا يمكن أن موضوع عقوبة، بقدر ما هم غير قادرين على معاقبة ما لا يمكن الصفح عنه. ومن هنا وجاهة الجمع بين مسؤولية العدالة ورمزية المسامحة في أبعادها الإنسانية الرحبة.

الرباط في ١١ سبتمبر/أيلول 2011

تحل اليوم الذكرى العاشرة لأحداث 11 سبتمبر/أيلول. أقرأ بالمناسبة مقابلة مع الشاعر السوري المعروف «أدونيس» من وحي التحولات الراهنة في المنطقة، اعتبر فيها أن الثورات العربية إذا لم تفضِ إلى تغيير المجتمع جذريًّا وإلى فصل الدين عن الدولة، فإنها ستكون غير مجدية ولا مفيدة.

في اتّجاه آخر وبالمنطق نفسه، اعتبر المفكر الإسلامي السويسري (من أصل مصري) «طارق رمضان» أن مؤشرات الربيع العربي الراهن تؤكد أن ما يجري في الواقع ليس ثورات عفوية، بل هو حصيلة استراتيجيات دولية مدروسة للتحكم في مسار التحول داخل البلدان العربية.

ما يجمع الكاتب الذي يتسمى بالعلماني «اللاديني» والمفكر «الإسلامي» هو النظر إلى موجة التغيير الحالية بأنها ليست أحداثًا جوهرية، وإنما تحولات محدودة وجزئية، لا تتجاوز سقوط أنظمة حكم وتبدل قواعد اللعبة السياسية الظرفية.

«أدونيس» يتخوف من استفادة التشكيلات الإسلامية من هامش الحريات العامة الذي افتكته حركة الشارع العربي فتكون النتيجة «تراجعًا وتقهقرًا» (أسوأ من الأنظمة الاستبدادية العلمانية)، و«طارق رمضان» يتخوف من أن يكون الدعم الغربي لديناميكية التغيير مجرد مناورة محسوبة لحفظ المصالح بواجهة جديدة (ولو كانت الواجهة الإسلامية نفسها).

يستعيد هذا الجدل الحوار الفكري ـ الاستراتيجي الأميركي بعد أحداث 11 سبتمبر/أيلول 2001 التي نعيش هذه الأيام ذكراها العاشرة. برز أوانها اتّجاهان بارزان في الدوائر السياسية الأميركية: اعتبر أحدهما أن المأزق الذي يعاني منه العالم الإسلامي متولد عن طبيعة الاستبداد السياسي الذي يتعين كسره حفاظًا على المصالح الأميركية الحيوية، وذهب الآخر إلى أن عمق المأزق عقدي فكري متصل بالمرجعية الدينية وبالتقاليد الثقافية المحورية.

تبنى الخط الأول «المحافظون الجدد» المقرّبون من إدارة الرئيس «بوش» الذين كانوا وراء مبادراتها المتكرّرة لرعاية وفرض «التغيير الديمقراطي» في العالم العربي عبر البوابة العراقية، ومن خلال المقاربات السياسية التي حرص الرئيس بوش ووزيرة خارجيته «كونداليزا رايس» على تسويقها في المنطقة دون نجاح. وقد قرأنا في الأسابيع الماضية تحليلات لاثنين من أبرز كتاب هذا التيار هما «فؤاد عجمي» و«فريد زكريا» ذهبا فيها إلى أن الثورات العربية الأخيرة أكدت صحة وصدقية أطروحة بوش في الربط العضوي بين الديكتاتورية العربية والإرهاب الأصولي.

تبنى الخط الثاني المستشرق العجوز «برنارد لويس» الذي أثرت

دراساته التاريخية وتحليلاته السياسية في بعض دوائر صنع الرأي والقرار في الولايات المتحدة. أصدر لويس مؤخرًا كتابًا بعنوان «الإيمان والسلطة: الدين والسياسة في الشرق الأوسط» كرّر فيه أطروحته المألوفة باستعصاء تصدير الديمقراطية للمجال الإسلامي لأسباب ترجع لبنية الدين الإسلامي العقدية والقيمية التي يمتزج فيها الديني بالسياسي ولا مكان فيها للحرية كمعيار فكري ومعياري. وفي تعليقه مؤخرًا على الثورات العربية (مقابلة مع لنوفل أوبسرفاتور 28 أغسطس/آب 2011)، ذهب لويس إلى أن حركة التغيير العربي الحالية لا يمكن أن تفضي إلى الديمقراطية التعددية، بل ستفسح المجال أمام تحكم القوى الدينية المتطرفة من خلال المنافذ الانتخابية، في حين يظل الخطاب الليبرالي هامشيًّا ونخبويًّا غير مفهوم لدى القطاعات الشعبية الواسعة.

هل كانت إذًا انتفاضات الشارع العربي عام 2011 وليدة زلزال الحادي عشر سبتمبر/أيلول سلبًا أو إيجابًا؟

لا بدَّ من الإشارة هنا أن الحدث لم يكن حاضرًا لا صراحة ولا رمزيًّا في حركة التغيير العربي. بل يمكن القول بوضوح أن آثار الزلزال الأميركي لم تكن لها نتيجة تذكر داخل الساحة العربية، باستثناء الحرب العراقية عام 2003 التي نظر إليها إجمالًا أنها كانت كارثة على الأمن الإقليمي العربي في مناحيه السياسية والاستراتيجية وفي أبعاده الثقافية (المسألة الطائفية)، فضلًا عن كونها كرّست التوجس من معادلة التدخل الخارجي في المنطقة وقدمت نموذجًا منفرًا للديمقراطية المفروضة بقوة السلاح.

كما إن استراتيجية الحرب على الإرهاب التي بلورتها الإدارة الأميركية بعد أحداث 11 سبتمبر/أيلول لم تتمكن في صياغاتها المختلفة والمتتالية من التوفيق بين مطلبين متعارضين هما: من جهة كسر «الاستثناء الاستبدادي العربي»، ومن جهة أخرى مواجهة التيارات المتطرفة التي

تفرض التحالف مع الأنظمة الاستبدادية في اعتماد مقاربات أمنية تتحرى الفاعلية خارج معايير التشريعات والقوانين الدولية.

ولقد تجلّى التذبذب ذاته بعد اندلاع الانتفاضات العربية الأخيرة، ولم تنحز الإدارة الأميركية إلى موجة التغيير إلَّا بعد إدراكها خسارة الرهان على الأنظمة المنهارة وبعد انقشاع وهم سيطرة المجموعات الدينية المتطرفة على الشارع العربي (لم تدرك البلدان الأوروبية هذه الحقيقة إلَّا بعد سقوط نظام بن علي). ومن هنا نختلف مع «طارق رمضان» في قوله بأن الثورات العربية كانت نتيجة تخطيط غربي محكم (أشار بالخصوص إلى مبادرات أميركية لتدريب المجتمع المدني المصري على أساليب المقاومة غير المسلحة وعلى استخدام تقنيات التواصل الإلكتروني الفعالة في التعبئة والتحشيد).

بيد أن الإشكال الجدي المطروح حاليًا على النخب العربية التي واجهت خلال العشرية الأخيرة العاصفة المغامرات الأميركية في المنطقة بما تخللها من جرائم وتجاوزات في العراق وأفغانستان هو إلى أي حد يمكن قبول التدخل الخارجي لإسناد حركة التغيير الراهنة في مواجهتها للأنظمة القمعية؟

طرح السؤال في ليبيا التي شكّلت ساحة اختبار حاسمة لهذا النهج، مع العلم أن جلّ مكونات المجلس الانتقالي الذي يقود الثورة الليبية هي من الجهات المناوئة لأسباب إيديولوجية وعقدية للاستراتيجيات الغربية (قوميون وإسلاميون ويسار)، وهو مطروح اليوم بحدة في سوريا.

فثمة إجماع قائم على أن الأنظمة الاستبدادية لا يمكن أن تنهار من جراء انتفاضة الشارع السلمية وحدها، ومن ثم ضرورة الحماية الدولية المطلوبة للسكان الذين يواجهون بصدور عارية ماكينة القمع الوحشية، إلَّا أن التدخل الغربي يطرح دومًا إشكالات عصية تتعلّق برهانات السيادة ومصالح واستراتيجيات القوى الدولية.

خشية «طارق رمضان» في غير محلها، بقدر ما أن تخوفات «أدونيس» تفضي إلى خيار عدمي بين الاستبداد والتطرف، في حين أثبتت حركة الشارع العربي أن أفق التحول مفتوح ورحب، حتى ولو كانت مخاطر الانتقال جدية وحاسمة.

بيروت في بداية أكتوبر/تشرين الأول 2011

أراجع النصوص الصحافية التي كتبها الفيلسوف الفرنسي الكبير «ميشال فوكو» في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات حول الثورة الإيرانية، بمناسبة نشر دار «جداول» لترجمتها العربية.

تحمّس فوكو كما هو معروف للثورة الإيرانية بعدما كان يقول إن العالم المعاصر خرج من أفق الثورة نهائيًا، ممّا يعني أن شكل التغيير الجذري من طريق حركة الجمهور لم يعد خيارًا متاحًا.

وقد حذر فوكو أوانها من الطوبائية الراديكالية للاتّجاهات واليسارية التي حافظت على حلم الثورة، وتوهمت أنها حقّقتها في انتفاضة الشباب الأوروبي المندلعة عام 1968، التي اعتبرها مجرد تعبير عدمي عن هذا الأفق المسدود.

وعندما انهار جدار برلين وسقطت الأنظمة الاستبدادية في أوروبا الشرقية لم تعتبر هذه التحولات الكبرى ثورات بالمعنى الحقيقي للعبارة، وإنما نظر إليها غربيًا بأنها حلقات جديدة في مسار التحول الديمقراطي في القارة (الموجة الثالثة للديناميكية الديمقراطية بحسب عبارة هنتغتون).

كيف يجب أن نصنف الانتفاضات العربية الحالية؟ هل تدخل في منطق الثورة بمفهومها المستخدم في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أم تُعتبر موجة جديدة من موجات الحركية الديمقراطية الكونية وتعبيرًا عن حدث «انكسار الاستثناء العربي» في عالم يتجه تدريجيًا إلى الحرية والانفتاح؟

في الحالة الأولى، تكون الأحداث العربية الحالية نقطة تحول كبرى في مسار العالم الراهن كما زعم بعض كتاب اليسار الغربي من يتامى الثورات الجذرية، وفي الحالة الثانية تكون هذه الأحداث تحولات نوعية تفهم في سياقها الإقليمي والدولي دون كبير عناء.

لتناول هذا الإشكال، لا بدَّ أن نبين بدءًا أن مقولة الثورة التي شكّلت براديغم الحداثة السياسية الأوروبية، شكّلت قطيعة جذرية مع التقليد اللاهوتي ـ السياسي الوسيط في اعتبارين نظريين مترابطين هما: اكتشاف حقل «المحايثة» أي إناطة مرجعية الشأن المدني والسياسي بالذاتية الإنسانية الحرّة والمستقلة عن أي وصاية خارجية، واكتشاف «قارة التاريخ» أفقًا للمعنى وللفاعلية المجتمعية القادرة على التغيير والإبداع.

ويمكن أن نقرأ الثورات الغربية الثلاث المؤسسة (الفرنسية والإنغليزية والأميركية) من هذا المنظور، باعتبارها صياغات متمايزة لهذا الأفق النظري والمعياري الجديد من منطلق خصوصياتها التاريخية.

وإذا كانت ميزة الثورة الفرنسية هي انبناؤها على علاقة عضوية وثيقة بين العقل (بمفهومه التأملي الديكارتي) والجمهورية (كرابطة انتماء عضوي)، فإن الثورة الإنغليزية قامت على فكرة التسامح الضامن للتعددية والسلم الأهلي، في الوقت الذي قامت الثورة الأميركية على فكرة العدالة وتكافؤ الفرص في سياق لحمة «الديانة المدنية» المشتركة.

وما تلتقي فيه هذه النماذج الثلاثة هو حسم المسألة اللاهوتية ـ السياسية وفق مبدأ الفصل بين الوعي العقدي الفردي والمجال العمومي المشترك، على اختلاف بارز في النتائج المترتبة على هذا الفصل من حيث علاقة الدولة بالمؤسسة الدينية وبالمجتمع المدني.

بهذا المعنى نقول إن الثورة هي التعبير المكتمل عن الحداثة

السياسية، ومن ثم فإن الثورات العربية الحالية في خطابها ومرجعياتها المعيارية والمفهومية لا تخرج عن الأفق الذي دشنته الثورات الغربية الثلاث، وإن كان السؤال واردًا حول طبيعة وآثار خصوصياتها في سياق المقارنة مع التجارب المذكورة.

ولا نحتاج إلى كبير جهد للتبيين أن المدونة النظرية للثورات الأوروبية (قيم الحرية والذاتية) هي التي حركت الانتفاضات الشبابية العربية، وليست اعتبارات الهوية ومواجهة الآخر التي طالما أطرت الأفق السياسي لما أطلق عليه تجوزًا «الثورات العربية المعاصرة».

بيد أن المفكرين الغربيين أدركوا منذ نهاية القرن العشرين (بعد انحسار وهم الثورات الاشتراكية) أن البراديغم السياسي للحداثة دخل في مرحلة تأزم حاد طال مقولاته المحورية الأساسية: الشعب والمواطنة والسيادة... ممّا حدا بهم إلى الانقسام إلى اتّجاهين بارزين:

- اتّجاه اعتبر أن أفق الثورات المؤسسة لا يزال قادرًا على توفير الإمكانات الضرورية لدفع ومراجعة المشروع التنويري والحداثي الذي لا يزال صالحًا في مقوماته المحورية، وليس مرتبطًا حتميًّا بالشكل التاريخي المتجاوز للدولة القومية ولا بالآليات الإجرائية الحالية للديمقراطية الانتخابية (أطروحة هابرماس وعموم الليبراليين الغربيين).

- اتّجاه اعتبر أن انحسار أفق الثورات المؤسسة يقتضي تفجير ثورات جديدة تحرر الفاعلية التاريخية للإنسان المعاصر وتجدد مقولاته السياسية وممارسته السياسية والمجتمعية (أطروحة توني نغري وتيارات العولمة البديلة).

ينعكس الحوار نفسه بقوة في الساحة العربية التي تشهد حاليًا مقاربتين كبيرتين تلتقي فيهما مكونات متمايزة من حيث الخلفيات والمنابع الفكرية والإيديولوجية:

- تيار ينظر إلى الثورة من البوابة الإصلاحية في منظور التحول المنشود من الأحادية الاستثنائية إلى الحالة الديمقراطية التعددية المستقرّة، بما يعنيه هذا الخيار من تحويل الحرية المكتسبة إلى سلطة تأسيسية مثبتة للبناء السياسي المطلوب.
- تيار ينظر إليها كحدث تاريخي مفتوح ومطلق لا سقف له، بها تناط كل التطلعات المجتمعية وكل أهداف التغيير السريع والراديكالي، ممّا يمنع كل كبح لحركيتها المتدفقة الخصبة والحالمة.

وكان الفيلسوف الألماني الكبير «هيغل» قد نبّه إلى خطورة الوقوف عند تجربة الحرية «المجردة» غير المتعينة ولا متجسدة في مؤسسات فاعلة، معتبرًا أنها تقود (كما كان واضحًا في الحالة الفرنسية) إما إلى الاستبداد باسم العدالة الثورية وإلى العنف وصراع الإرادات الحرّة.

إن الكتّاب الغربيين وأضرابهم من العرب الذين يريدون للثورات العربية أن تبقى في مرحلة الحدث الرمزي الكثيف والجذري لا يدركون حجم المخاطر التي قد تنشأ عن هذا الخيار، كما لا يدركون زيف الرهان على انتفاضات الشباب العربي من أجل الحرية والكرامة في إعادة فتح باب الفاعلية التاريخية في المجتمعات الغربية التي خرجت نهائيًا ـ كما قال فوكو ـ من أفق الثورة.

يتعين إذًا على العرب أن يخرجوا من حالة «الاستثناء» (الوضع الاستبدادي في عصر التوسع الديمقراطي) دون أن يمروا إلى «وضع استثنائي آخر» طوبائي زائف (خصوصية الثورة العربية في عصر ما بعد الثورات).

إن المطلوب هو باختصار تحويل الزخم الرمزي الكثيف للثورات العربية الراهنة إلى بناء سياسي صلب ومستقر.. بما يعني عمليًا خروجنا نحن أيضًا من أفق الثورة

تكند في أكتوبر/تشرين الأول 2011

أستمع في أحد برامج القنوات الفرنسية إلى المحلل السياسي يتحدث عن العهد الذهبي الجديد للإيديولوجيا القومية بعد فترة انحطاط وركود.

من الصعب أن نجاري المحلل الفرنسي في هذا الحكم، بيد أنه من المؤكد أن الأحداث العربية الأخيرة أثبتت أمرين أساسيين هما: قوة دفع الرابطة العروبية، وهشاشة البنيات المؤسسية للدولة العربية الحديثة. الظاهرتان مترابطتان في العمق، وإن بدتا متمايزتين في الظاهر.

تجلّت الظاهرة الأولى في تزامن الانتفاضات الشعبية العربية وفي قوة تأثير الحدث التونسي الذي امتد بسرعة غير متوقعة إلى مصر، ومنها إلى الساحات العربية الأخرى.

لم تفض حركية التغيير التي اجتاحت أوروبا الشرقية وأميركا الجنوبية وأفريقيا جنوب الصحراء إلى أي تأثير حيوي في المجال العربي، ولم يكن للأحداث التي عرفتها إيران في السنة المنصرمة أي أثر في الأوضاع العربية، على الرغم من علاقات الجوار والتداخل الديني.

تبين هذه المقارنة أن الفكرة العروبية لا تزال صلبة وكثيفة في الوعي والمخيال، رغم ما يُشاع من تراجع المدّ القومي وانحسار زخمه الإيديولوجي. ومن هنا ترابط حلقات المشهد العربي في المدى المنظور، وانعكاسات مسار التحول الراهن في الساحات الملتهبة على مجمل الحالة العربية العامة.

أما الظاهرة الثانية فتتجلّى في وضعية الفراغ المؤسسي الحاد الذي نجم عن التغير الثوري الراديكالي الذي شهدته البلدان العربية المذكورة، بما فيها الدول الوطنية العريقة مثل مصر وتونس.

صحيح أن المؤسسة العسكرية في البلدين بدت متماسكة ورعت عملية التحول الجاري، إلّا أنها لم تكن مهيأة للتعامل مع الاستحقاقات

السياسية والمجتمعية الهائلة التي ولدتها حركية التحول المفاجئة. ففي الحالة التونسية، ظلّت المؤسسة العسكرية مهمشة وضعيفة طيلة العهد البورقيبي وخلال فترة حكم بن علي الذي وإن كان يتحدر منها إلّا أنه مارس حياته المهنية بكاملها قبل الرئاسة في الدوائر الأمنية. ولئن كانت قيادة الجيش التونسي انحازت إلى الحركة الثورية، إلّا أنها فقدت أي تأثير نوعي في عملية التحول الانتقالي الحالية. أما المؤسسة العسكرية المصرية التي حافظت طيلة الستين سنة الأخيرة على مكانة محورية في تركيبة السلطة فوجدت نفسها فجأة في انفصام كامل مع الحركية الاجتماعية وفي حالة عجز عن أداء دورها السياسي التقليدي منذ الثورة الناصرية.

أما الهياكل الحزبية فبدت هزيلة هشّة من دون قاعدة اجتماعية ولا منظور سياسي. والأخطر من هذا كله ضعف وتآكل البنيات البيروقراطية الإدارية للدولة التي أخفقت منذ الوهلة الأولى في تأمين السلم الأهلي والحفاظ على المجال العمومي. في بلاد مثل تونس كنّا نعتقد أنها أكثر المجتمعات العربية حداثة وانسجامًا قفزت العصبيات القبلية على السطح مخلفة فتنًا أهلية دامية. حدث المشهد ذاته في سيناء بمصر، وبرز بوتيرة أفظع في الساحات العربية الأخرى المهددة بمخاطر التفكك (اليمن وليبيا وسورية). ولا شكّ في أن ملف الأقليات الدينية والطائفية والتركيبات القبلية سيطرح بقوة في أولويات الأجندة العربية خلال المسار الانتقالي الحالي الذي تعيشه جلّ البلدان العربية بإيقاعات متفاوتة وخلفيات متباينة.

ومن هنا ضرورة التحرّر من وهم سائد لدى الطبقة السياسية العربية مفاده أن منعرج التحول الديمقراطي العربي يتلخص في آليات الانتخابات الشفافة والنزيهة، التي من شأنها حسم معضلة الشرعية السياسية وتأمين الانتقال السليم من الحالة الاستبدادية الشمولية.

فما يجب التنبيه إليه هو أن الماكينة الانتخابية لا يمكن أن تعوض البناء المؤسسي الذي يوطد ويسند النسيج الاجتماعي، وإنما هي الآلية

التنظيمية الإجرائية للحقل السياسي في تنوعه واختلافيته. ومن دون هذه القاعدة المؤسسية الصلبة، تتحول اللحظة الانتخابية إلى عامل تفجير للحمة الاجتماعية بدل أن تكون ضمانة للسلم الأهلي.

ولعل التحدي الأصعب الذي يواجه اليوم الهندسة السياسية العربية هو بلورة النظم المؤسسية الملائمة للأوضاع العربية الانتقالية. من هذا المنظور، يحتل مفهوم المواطنة الذي هو ركيزة المنظومة الديمقراطية مكانة محورية في الحوار المفتوح حول شكل النظام السياسي العربي المنشود.

والمعروف أن مفهوم المواطنة ارتبط في نشأته بمقولة السيادة بدلالتها الحديثة المرتبطة بعلاقة الذات الفردية الحرّة بالكل الاجتماعي بما هو كيان سياسي مستقل يتمحض له الولاء ويتجدّد له الانتماء عبر عملية المشاركة السياسية المنظمة (مقاربة روسو). فالفكرة الديمقراطية التقليدية لا تخرج عن هذا الأفق الذي يحصر المواطنة في حدود الدولة الوطنية المركزية ذات السيادة المطلقة في مجالها الإقليمي ونسيجها القومي.

وما نشهده راهنًا هو بلورة مفاهيم جديدة للمواطنة، أهمها مفهوم «المواطنة الدستورية» الذي بلوره الفيلسوف الألماني «هابرماس»، ومفهوم «المواطنة المتنوعة ثقافيًا» الذي صاغه الفيلسوف الكندي «ويل كيمليشا». فالمفهوم الأول (الذي له جذور كانطية) يناسب البناءات الإقليمية (مثل الاتحاد الأوروبي) التي تتجاوز المحددات القومية المحلية، في حين يلائم المفهوم الثاني المجتمعات ذات النسيج العرقي والديني المتنوع حيث يطرح موضوع الأقليات تحديات بالنسبة إلى السلم الأهلي والوحدة الوطنية.

وبالعودة إلى الحالة العربية، نرى من الضروري اعتماد المقاربات الجديدة للمواطنة في الاتّجاهين المذكورين في بداية هذه المقالة: المنظور القومي الأوسع والمعطى المحلي الداخلي.

في المستوى الأول، يتعين الإقرار بتداخل وتلازم أوضاع

المجتمعات العربية، بحيث لا يمكن التفكير في حل المعضلة السياسية العربية خارج الإطار الإقليمي، ممّا يقتضي التفكير في بلورة أطر المواطنة القومية من خلال بناءات مؤسسية ناجعة وقابلة للاستقرار. في هذا الأفق، يجدر التنويه بمشروع توطيد وتوسيع المنظومة الخليجية، كما يحق الاستبشار بانهيار الجدار المنيع المعيق لمسار اتحاد المغرب العربي (نظام القذافي في ليبيا).

في المستوى الثاني، يجب التفكير في الهياكل والأطر المؤسسية الضامنة والحاضنة للتنوع الثقافي والحامية لحقوق الأقليات، بالاعتراف بمبدأ «المواطنة المزدوجة»، أو بدوائر المواطنة المتعدّدة التي تعني في بعض السياقات اختراق حواجز الحدود السياسية للكيانات المستقلة، دون أن يعني الأمر التضحية باستقلالية الدول وسيادتها الإقليمية.

في غياب هذا التصور، يغدو البديل المتاح هو انفصام النظم الدستورية والمؤسسية عن الحالة السياسية القائمة، كما هو الشأن في العراق مثلا حيث تتعدد دوائر المواطنة بحسب منطق الاصطفاف الطائفي والقومي على حساب الهوية الجماعية ومنطق الدولة. فللاستبداد مسالك لا تنحصر في الحكم الفردي والحزب الواحد.

الفصل السادس:

الثورات العربية والمسألة الدينية

تونس في مايو/أيار 2011

استمع الشارع التونسي بكثير من الانتباه إلى المقابلات التلفزيونية الطويلة مع «عبد الفتاح مورو» الوجه الإسلامي المعروف الذي اشترك مع «راشد الغنوشي» في تأسيس حركة «الاتّجاه الإسلامي» عام 1981.

غاب الرجل طويلًا عن المشهد السياسي منذ اختلف مع قيادة «حركة النهضة» (الاسم الجديد للجماعة) في بداية التسعينيات في استراتيجية المعارضة العنيفة التي اعتبر أن قيادة حزبه المحظور انتهجتها إزاء نظام «بن علي» الذي نكل بشدة بالتنظيم الإسلامي الذي حصل على المركز الثاني في الانتخابات البرلمانية المنظمة عام 1989.

قضى مورو العشرين سنة الأخيرة بعيدًا عن الأضواء، معتزلًا العمل السياسي والنشاط الدعوي الذي عرف به أيام كان خطيبًا مفوهًا في المساجد التونسية. وبعد أحداث الثورة الأخيرة، ظهر مجدّدًا على المعترك السياسي، وفوجئ الجميع بإقصائه مع بعض الوجوه الإسلامية المعروفة من لائحة مؤسسي حزب النهضة الذي نال الاعتراف القانوني.

تحدث مورو في لقاءاته الإعلامية عن خلفية عزله من الحركة التي ارتبطت تاريخيًّا باسمه، وبدا من الجلّي من أطروحاته النظرية ومواقفه

السياسية أن خلافه مع رفاقه السابقين لا ينحصر في الاستراتيجيات وآليات العمل السياسي، وإنما يتعلّق بالمنهج والرؤية والخلفية النظرية والفكرية.

بدا مورو في خطابه ليبراليا منفتحًا، يرفض فكرة «الدولة الدينية»، ويدافع عن مدونة تحرير المرأة التي أصدرها «بورقيبة» في نهاية الخمسينيات، وتبنى بقوة الحريات العامة والخاصة، رافضًا مسلك التشدد والتعصب الديني، معتبرًا أن الشرعية الإسلامية مظلة تسع كافة ألوان الطيف السياسي، وليست حكرًا على مجموعة سياسية بعينها.

وفي الوقت الذي تمّ الترخيص القانوني لحزب النهضة، نال تشكيل إسلامي آخر يحمل اسم «حزب الإصلاح والتنمية» الاعتراف الشرعي، وأصبح الوجه الفكري المعروف «محمد القوماني» ناطقًا رسميًّا للحزب وممثلًا له في هيئة الحوار السياسي التي أنشأتها الحكومة الانتقالية. يشكّل هذا الحزب امتدادًا لتيار «الاسلاميين التقدميين» الذي انشق في نهاية الثمانينيات عن حزب النهضة إثر مراجعات فكرية ونظرية عميقة. وبالرجوع إلى المقدمات النظرية التي أصدرها التيار، يتبين أن الأمر يتعلّق بقطيعة نوعية داخل المشروع الإسلامي، بالتركيز على قيم الوعي التاريخي والعقلنة النقدية والنزعة الإنسانية المنفتحة وإعادة بناء المنظومة التأويلية الإسلامية. ولا يخفي «حزب الإصلاح والتنمية» ميوله القريبة من «حزب العدالة والتنمية» التركي الذي انشق عن «حزب الرفاه» الذي أسسه الزعيم التاريخي للاتّجاه الإسلامي «نجم الدين أربكان» الذي رحل عن عالمنا مؤخرًا.

نلمس حالة قريبة من المشهد التونسي في مصر التي نال فيها «حزب الوسط» الاعتراف بعد محاولات كثيرة في عهد الرئيس السابق «مبارك»، في الوقت الذي تجري الترتيبات العملية للترخيص لجماعة «الإخوان المسلمين» بعد ستين سنة من الحظر القانوني.

يمثل «حزب الوسط» الجيل الجديد من الإسلاميين الذين انشقوا عن التيار الإخواني بعد مراجعات نقدية جذرية، طالت مفهوم «الحاكمية» القطبي وشعار «الدولة الإسلامية» (الحاكمة بالشريعة)، مقدّمًا نفسه بأنه يستند إلى منظور حضاري وقيمي واسع، قابل لاستيعاب تركيبة المجتمع المصري في تنوعه الديني والعقدي.

ومع أن أدبيات «حزب الوسط» لا تزال في طور التشكل، إلَّا أن صلة الحزب النظرية بالمفكر الراحل «عبد الوهاب المسيري» معروفة، لا تحتاج إلى بيان. ومع أن «المسيري» اشتهر بنقده للعلمانية الغربية وما تقوم عليه من «عقلانية مادية وعدمية قيمية ونزعة صراعية عدوانية»، إلَّا أنه كان يصدر في فكره عن أفق حداثي جديد يستخدم عدة نظرية ومنهجية رصينة، هي أقرب إلى أدبيات اليسار الأوروبي واتّجاهات العولمة البديلة والحداثات الهجينة باسم الاستراتيجية النظرية المستقلة.

ليس حزب الوسط المظهر الأوحد لتصدع التيار الإسلامي، فقد برزت فعلًا داخل جماعة «الإخوان المسلمين» خلافات حادة حول طبيعة الخطاب ومرتكزات المشروع السياسي للحركة وأولوياته في ظل المعادلة الجديدة، لا يستبعد أن تفضي إلى انشقاقات سريعة.

ولا شكّ في أن للتحولات المذكورة الملاحظة داخل التيار الإسلامي علاقة مباشرة بالتغيرات الجذرية التي عرفتها الساحة العربية باندلاع الثورات الليبرالية الأخيرة.

فمن الجلّي أن خطاب الإسلام السياسي تقمص في صياغاته الإيديولوجية وأشكاله التنظيمية النموذج الستاليني الذي تبنته التنظيمات السياسية الأخرى، وخصوصًا الأحزاب القومية العروبية. رفع الإسلاميون في الستينيات شعار «حتمية الحل الإسلامي» (على غرار حتميات الماركسيين)، وراهنوا على التنظيمات السرية الانقلابية، وتمسكوا بالدولة

الكلية الشاملة المخولة ببسط العقيدة وفرض التصورات الإسلامية «الصحيحة»، مصطدمين بالإسلام التقليدي وبالحركية الإصلاحية النهضوية الحديثة.

وفي أتون الصراع الحاد مع أنظمة الحكم، ظهرت داخل التيارات الإسلامية مراجعات خافتة لهذا النموذج الإيديولوجي، أخذت اتّجاهات ثلاثة:

- الميل لقبول مدونة التنظيم السياسي الليبرالية، بالانخراط في دائرة الشرعية القائمة واستخدام قنوات الحراك والمناورة التي تسمح بها، دون الاستعداد ضرورة لدفع الاستحقاقات النظرية والفكرية لهذا الانخراط الإجرائي العملي. إنه المسلك الذي اعتمدته جل التنظيمات الإسلامية، وإن لم تنجح دومًا في الحصول على تأشيرة الاندماج المنشود.
- التخلي عن العمل السياسي النضالي، والنظر إلى المشروع الإسلامي بصفته مشروعًا فكريًّا وحضاريًّا طويل النفس وبعيد المرمى، يتعين إخراجه من ضيق الإيديولوجيا ومعترك الصراع السياسي، باستئناف الحركية الإصلاحية الحديثة وجمع تيارات الأمة تحت مظلتها الجامعة.. (دعا صالح كركر القيادي السابق في حزب النهضة التونسي إلى هذا الخط في مقال شهير عام 1999 أثار جدلًا واسعًا في صفوف الحركات الإسلامية).
- تبني القيم الليبرالية الحديثة والعمل من داخلها على تطوير خطاب حداثي يستند إلى المرجعية الحضارية والأخلاقية الإسلامية، ممّا يعني التخلي عن أحادية المرجعية الدينية وعقدية الدولة. إنه النهج الذي قام عمليًا في تركيا، ويبدو أنه أصبح نموذجًا لبعض الأحزاب العربية الجديدة.

تبرز هذه المؤشرات أن المناخ الديمقراطي الجديد رفع سقف المناظرة الفكرية والحوار السياسي في البلاد العربية، وفرض على

مختلف الأطراف التكيف معه، بما فيها الطرف الإسلامي الذي طالته كغيره نوازع التنوع والتعددية.

تونس في يونيو/حزيران 2011

«عياض بن عاشور» مفكر ورجل قانون تونسي بارز، وهو في الآن نفسه حفيد العلامة المصلح الطاهر بن عاشور وابن الشيخ الفاضل مفتي تونس في العهد البورقيبي. أصدر عياض منذ سنوات عدة أعمال بالفرنسية تتعلق في مجملها بالجوانب الدستورية والقانونية في الإسلام.

حضرت خلال إقامتي في تونس عدة محاضرات ولقاءات أكاديمية، شارك فيها هذا الرجل الستيني الذي يتحدث بفرنسية أنيقة تبين عن ثقافة واسعة واطلاع شامل في العلوم الإنسانية وفلسفة القانون.

ومع أن «بن عاشور» لم يشتغل بالعمل السياسي، إلَّا أنه كان دومًا محسوبًا في عهد «بن علي» على المعارضة المعتدلة. تحمس بن عاشور للثورة الأخيرة، واختير بعد نجاحها رئيسًا للجنة الإصلاح السياسي الذي عهد إليها تسيير المرحلة الانتقالية في الجوانب الدستورية والقانونية.

وقد أصدر بن عاشور مؤخرًا دراسة تضمنها موقعه الإلكتروني بعنوان «النشاط السياسي بين الديمقراطيين والثيوقراطيين».

يرى «بن عاشور» في دراسته أن معضلة الديمقراطية العربية تكمن في عدم تناسب السقف القيمي والنظري للديمقراطية مع ما يسميه «المخزون الإسلامي في المجتمع»، الذي يفرض على الفاعلين السياسيين صفقات استراتيجية هشّة للتكيف من جهة مع هذا المخزون، ومن جهة ثانية مع الضغوط الداخلية والخارجية للتحول الديمقراطي.

فبالنسبة إليه ثمة أنماط من الديمقراطيين (بالاقتناع وبالتكتيك وبالاضطرار) تقابلها أصناف ثلاثة من الثيوقراطيين (العادي السلبي والمناضل الفاعل والراديكالي العنيف).

الثيوقراطي بالنسبة إلى «بن عاشور»، هو الذي يرى ضرورة إخضاع «المدينة الأرضية» لأحكام وأخلاقيات وقوانين الشريعة من طريق الدولة الحاكمة بالنص. ومن هنا لا سبيل للمواءمة بين الثيوقراطي والديمقراطي الحقيقي المقتنع بقيم الحرية والتعددية، فالتقاؤهما لا يكون إلّا تكتيكيًّا مؤقتًا. أما خصخصة الوعي الديني فلا يزال بالنسبة إلى «بن عاشور» خيارًا هامشيًّا في المجال الإسلامي.

لا شكّ في أن «بن عاشور» يطرح هنا إشكالات محورية، يجب تناولها خارج السجال الإيديولوجي المحموم المتفجر في الساحات الثورية التي تشهد مصاعب وأحلام الانتقال الديمقراطي بعد عقود طويلة من الاستبداد والقمع.

ولا بدَّ من الإشارة هنا إلى أن بن عاشور ينطلق من مسلمتين بارزتين:

أولاهما: العلاقة العضوية بين الديمقراطية التعددية كشكل من إدارة الحقل السياسي والقيم العلمانية في فصلها بين دائرة الانتماء الديني والمجال العمومي. ومن ثم لا معنى لاختزال الديمقراطية في مسطرتها الإجرائية التنظيمية.

ثانيتهما: إن عوائق التحول الديمقراطي في المجتمعات الإسلامية لا تنحصر في العوامل السياسية، وإنما ترجع في منطقها العميق إلى المنظور القيمي، ممّا يلمح إليه في الاقتران الوثيق داخل الإسلام بين الجوانب العقدية والتعبدية والتشريعية. ومن ثم لا بدَّ من خلخلة هذه البنية اللاهوتية ـ القانونية ثمنًا للانتقال نحو العقل الديمقراطي النسبي التعددي.

ولنشر إلى أن المسلمتين حاضرتان بقوة في الأدبيات السيارة، وقد برزتا بقوة في التحليلات التي واكبت الثورات العربية الراهنة، على الرغم

من أن «المشكل الإسلامي» لم يطرح لا نظريًّا ولا عمليًا في الانتفاضات الديمقراطية الأخيرة. وقد اعتبر الباحث الفرنسي «أوليڤيه روا» في مقال بعنوان «الثورة ما بعد الإسلامية» (لوموند في 12 فبراير/شباط) إلى أن ما نشهده حاليًا هو تشتت المرجعية الإسلامية وعجز التيارات الرافعة للشعار الإسلامي عن احتكار المشروعية الإسلامية، على الرغم من السمة الدينية الغالبة على المجتمع. وتعني هذه المؤشرات أن المجتمعات المسلمة أصبحت تعيش عمليًا وواقعيًّا مسار الفصل بين العقدي الذاتي والعمومي المشترك الذي هو أحد محددات الحداثة، دون الحاجة إلى دفع الاستتباعات النظرية والتأويلية التي تشغل الفلاسفة ودعاة الإصلاح الديني. فالبضاعة الإسلامية نفسها أصبحت شديدة التنوع، والسلطة التأويلية للنص لم تعد قائمة، ومسارات التدين غدت كثيرة متعدّدة وغير محصورة في النمط السياسي.

بيد أن ما يتعين التنبيه إليه بخصوص المسلمتين المذكورتين، هو أن «بن عاشور» يدخل في متاهة نظرية وإيديولوجية معقدة برفضه المقاربة الإجرائية للديمقراطية في الوقت الذي يرفض نفاذ الدين للمجال العمومي باسم النسبية القيمية التي لا معنى لها خارج مفهوم إجرائي محايد للنظم الديمقراطية.

ففضلًا عن أوجه الاعتراض الممكنة حول قراءته للأرثوذوكسية الإسلامية بصفتها تقوم على مركزية التشريع في بنية الدين (هل يتعلّق الأمر فعلًا بقوانين بالمعنى الحديث أو بموجهات قيمية وصيغ تعبيرية تأخذ شكل أحكام؟)، فإن بن عاشور لا يقف عند الفرق الجوهري بين مجرد الفصل بين دائرة الاعتقاد الديني والمجال العمومي من جهة، ومن جهة أخرى الموقف الإيديولوجي المبني على هذا الفصل الذي أخذ في فرنسا شكل اللائكية المعادية للدين، في حين أخذ في ساحات أخرى أشكالًا تصالحية واستيعابية متعدّدة ومتنوعة.

بل إن الفكر الاجتماعي الغربي بدا يراجع بقوة في السنوات الأخيرة مبدأ الفصل الجذري بين العقدي الفردي والمجال العمومي في المجتمعات التي أطلق عليها «هابرماس» عبارة «المجتمعات ما بعد العلمانية».

فهذه المجتمعات فرضت على الديانات إصلاحات جوهرية في مقوماتها اللاهوتية والقيمية، وأصبح من حقها في المقابل أن تعود إلى المجال العمومي من أجل المساهمة في مناقشة التصورات الجوهرية للخير الجماعي التي غدت فقيرة نحيلة بعد نضوب عصر الإيديولوجيات. فلا معنى للفصل بين وعي المواطن الفردي وانتمائه للدائرة الجماعية المشتركة، ولا خطر من الوصل بين المجالين ما دامت التعددية العقدية والقيمية أصبحت واقعًا لا سبيل لتجاوزه. وذلك هو الدرس الذي أثبتته الثورات العربية الأخيرة.

بيروت في مارس/آذار 2011

كتب المؤرخ البريطاني المعروف «نيال فيرغسون» معلّقًا على الثورات العربية الراهنة في مقالة أخيرة بعنوان «ثورات غير أميركية» في أسبوعية «نيوزويك»، معتبرًا أنها غير مهيأة لأن تفضي إلى تحولات ديمقراطية حقيقية.

وانتقد الكاتب حماس الإدارة الأميركية لهذه الثورات، معتبرًا أن الأميركيين مولعون بالثورات، لأن أمتهم تولدت عن ثورة ونشأت عبر حرب ثورية، ولذا انحازوا دومًا إلى الثورات خارج بلادهم.

فالآباء المؤسسون للولايات المتحدة تغنوا بالثورة الفرنسية واتخذوها نموذجًا لهم ودافعوا عن العنف الدموي الذي انتهت إليه. بل إنهم تحمسوا بالوتيرة نفسها للثورتين البلشفية والصينية في بدايتيهما. إنه «الوهم» ذاته الذي ولدته بحسب «فيرغسون» الانتفاضات العربية الأخيرة، في حين أنها

تستجيب لمنطق الثورات غير الأميركية الأخرى في سماتها الأساسية: المرور بفترات اضطراب طويلة، الطابع العنيف الراديكالي، والعدوانية إزاء الخارج.

ويخلص الكاتب إلى أن المأزق الذي يواجه الآن الثورات العربية هو غياب قوى ديمقراطية حقيقية، ممّا سيفسح المجال «للتنظيمات الإسلامية المتطرفة» لكي تستأثر بالحكم وتشن العدوان على البلدان الأخرى (يشير هنا بوضوح إلى إسرائيل)، كما وقع من قبل للثورات الفرنسية والسوڤياتية والصينية.

ليس هذا الموقف بالنشاز داخل الدوائر الفكرية والاستراتيجية الغربية، التي تكرّس في أيامنا اهتمامًا واسعًا بالثورات العربية المفاجئة.

ومن الجلّي أن الإشكالية التي تؤطر هذا الجدل حول آفاق التحول الديمقراطي في الساحات الثورية العربية هي قدرة المجتمعات العربية على الانتقال من الحالة الاستبدادية بتخطي العوائق «القيمية» و«الثقافية» المكرّسة للعقلية التسلطية والتصورات الأحادية الإطلاقية للنظام السياسي.

وقد أصدر «فيرغسون» نفسه مؤخرًا كتابًا مثيرًا بعنوان «الحضارة: الغرب والبقية» قدم فيه فرضية تفسيرية مثيرة للجدل حول مسببات نجاح الغرب (أميركا الشمالية وأوروبا الشرقية) في التحديث السياسي والتنموي في مقابل فشل بقية العالم (آسيا وأفريقيا وأميركا الجنوبية).

وتتمحور هذه المسببات حسب الكاتب في عوامل ستة هي:

أولًا: الفاعلية التنافسية داخل المجتمع الغربي الواحد وما بين الأمم الغربية، ممّا أفضى إلى بلورة مؤسسات قوية ومستقرة لحفظ التوازن وتنظيم الديناميكية الاجتماعية، كما دفع عقلية الإبداع والاكتشاف التقني، في الوقت الذي عجزت الإمبراطوريات الآسيوية القوية (العثمانية

والمنغولية والصينية) عن إبداع مثل هذه المؤسسات فانهارت أمام التفوق الغربي.

ثانيًا: الطابع الأوروبي المميز للثورة العلمية الحديثة (من كوبرنيك إلى نيوتن)، على الرغم من استفادتها من مساهمات المسلمين في مجالات الجغرافيا والطب والفلسفة والرياضيات. إلَّا أن المؤلف يرى أن المسيحيين الغربيين وظفوا معارفهم العلمية لتغيير العالم، في حين أن المسلمين اعتبروا من المحرم «بث الأسرار السماوية».

ثالثًا: أهمية الملكية الخاصة بصفتها دعامة الدولة وسبب وجودها، ممّا يؤدي إلى سيادة القانون الذي سيشكل قادة النظام التمثيلي الديمقراطي.

رابعًا: أهمية الطب في تنمية الرفاهية الإنسانية والاجتماعية.

خامسًا: تطور ونمو المجتمع الاستهلاكي الذي لا بدَّ منه من أجل دفع الحركية الصناعية والتقنية.

سادسًا: الأخلاق البروتستانتية للشغل التي تشجع التوفير والجهد وتفضي إلى تراكم الراسمال.

لا تهدف هذه الإشارة إلى كتاب «فيرغسون» عرض هذه الأطروحة الهشّة علميًّا، وإنما تبيان دلالتها في استكناه واستشراف الوضع العربي الراهن.

فما يتبين بوضوح هنا هو الزعم أن الثورات العربية وإن قوضت أنظمة استبدادية قمعية، وولدت ديناميكية تحول جذري، إلَّا أنها تفتقد للمرتكزات الموضوعية للتغيير الديمقراطي التي ترتبط عضويًّا بالقيم الحداثية «العصية» على الاستنبات في الأرضية العربية الإسلامية.

ليس هذا الرأي بالجديد، بل هو مألوف في الدراسات الغربية السيارة، بيد أن الكثيرين قد راجعوه مؤخرًا بعد نجاح الثورات العربية.

صحيح أن مسار التحول الديمقراطي ما زال في بدايته، ومؤشرات الخوف والشك عديدة، بيد أن الثورات العربية الأخيرة قد نجحت بوضوح في تحقيق ثلاثة مكاسب تاريخية لا غبار عليها، تسمح بالرهان عليها في انجاز التطلعات الباقية. وهذه المكاسب هي: إبداع آليات الاحتجاج السلمي الفعالة وقبول التضحيات المترتبة عليها، وتبني خطاب تنويري حداثي يكرّس أولوية مقتضيات الحرية على محددات الهوية وخصوصيات الانتماء، والنزعة الانفتاحية على العالم بدل الانكفاء على الخصوصية الذاتية التي طبعت ما سمي بالثورات الوطنية والقومية في العقود الأولى من منتصف القرن العشرين.

وحتى في الساحات التي عرفت بطغيان المعادلة القبلية (كما هو شأن اليمن وليبيا)، برز خطاب وطني متماسك متشبث بالهوية السياسية الجامعة وبالأفق الديمقراطي مسلكًا أوحد للخروج من العهود الاستثنائية.

ومن الواضح من رصد المشهد السياسي العربي الحالي أنه لا يمكن لأي قوة سياسية أو إيديولوجية بعينها أن تستأثر بالأمر والسلطة عبر القنوات المفتوحة للتغيير داخل الحقل التعددي المتولد عن انهيار النظم الاستبدادية، كما إن المؤسسة العسكرية توجد لأول مرة في تاريخ الجمهوريات العربية مرغمة على الخروج من الحلبة السياسية التي كانت تتحكم فيها.

فما يخشى منه في الديمقراطيات الوليدة ليس عودة الديكتاتورية والاستبداد عبر أنظمة شعبوية ثورية (بحسب النموذج السوڤياتي ـ الصيني)، وإنما الدخول في فترة اضطراب سياسي طويل ناتجة عن مصاعب الانتقال الديمقراطي وشدة تنوع وتفكك الحقل السياسي، ممّا عرفته كل الديمقراطيات الناشئة في أوروبا وأميركا الجنوبية.

فمن البديهي أن مفهوم الثورة كتغيير جذري وإعادة بناء الإنسان والمجتمع لم يعد قائمًا، بل يعود إلى الأنساق الإيديولوجية المنحسرة.

فالثورات العربية الجديدة هي أقرب إلى ديناميكيات التحول الديمقراطي التي عرفتها مناطق شتى من العالم منذ سبعينيات القرن الماضي إلى انهيار جدار برلين، وما تلاه من نتائج نوعية معروفة، ولا يمكن اختزالها في تلوينات أو شعارات إيديولوجية أو خيارات دينية أو ثقافية بعينها.

وما تحدث عنه «فيرغسون» من فوارق حضارية جذرية بين السياقين الغربي والإسلامي تفنده الوقائع الموضوعية التي أبرزت للعيان زيف «أسطورة الاستثناء الإسلامي»، وأكدت مركزية وحضور قيم الحداثة والفردية والعقلنة في الحركات الاحتجاجية الراهنة دون إحساس بتصادمها مع المرجعيات العقدية والحضارية العميقة للأمة.

القاهرة في يونيو/حزيران 2011

رفع المتظاهرون في ميدان التحرير في القاهرة شعار «الكتاب والسُّنة قبل الدستور»، وتبعهم سلفيو تونس مطالبين بالاكتفاء بالشرع دستورًا للبلاد. في الأسبوع ذاته، تنادى جمع واسع من المثقفين الليبراليين والحداثيين في تونس لإنقاذ النموذج «التحديثي» التونسي من خطر «التشدد الإسلامي» و«الغلو السلفي».

يعكس هذا التجاذب العلماني ـ الإسلامي حالة الصراع الإيديولوجي السياسي الذي بدأ يطبع بقوة الحقل السياسي في البلدان التي حدثت فيها التغييرات الثورية الأخيرة. ولذا نعتقد أن مستقبل التحول الديمقراطي في المنطقة العربية يتوقف على القدرة على ضبط هذا الصراع سلميًا وعلى احتوائه في قوالب التداول الفكري التي تتيحها الحريات العامة.

ومن الخطأ هنا الاكتفاء بالرهان على أصوات الاعتدال من الطرفين والتقليل من شأن المجموعات المتطرفة التي يرتفع هذه الأيام صوتها.

فالتجاذب ليس مجرد صدام مواقع أو مسألة موازين قوة، ومن ثم

خطر تأجيل حسم استحقاقاته الفكرية والقانونية إلى ما بعد اللحظة الانتخابية المتوقعة. فالسباق الانتخابي هو مجرد آلية تنافسية، وليس من شأنه حل الإشكالات الجوهرية ذات الصلة بنمط تصور النظام السياسي وحقل العيش المشترك.

والملاحظ في هذا السياق هو التفاف الدساتير العربية على الإشكال المذكور من خلال صيغ توفيقية غائمة كالنص على المرجعية الإسلامية للدولة وعلى طابعها الجمهوري الليبرالي.

والسؤال المسكوت عنه في هذا الجدل الفكري ـ الإيديولوجي هو مفهوم العلمنة ومدى ارتباطه العضوي بالمسلك الديمقراطي والنتائج المترتبة على ذلك من المنظور الإسلامي.

ودون الدخول في الخلفيات البعيدة لهذا الحوار، نكتفي بالإشارة إلى أن الطرفين العلماني والإسلامي تقدما في السنوات الأخيرة في اتّجاه الانفتاح على بعضهما. وهكذا قرأنا لبعض المفكرين العلمانيين (من نوع محمد الشرفي في تونس وعبدو فيلالي الأنصاري في المغرب) الدعوة إلى بلورة نهج «العلمانية المتصالحة مع الدين»، في حين ذهب بعض الإسلاميين (من نوع عبد الوهاب المسيري) إلى التمييز بين «العلمانية الجزئية» التي لا تتصادم عقديًّا مع ثوابت الدين و«العلمانية الشاملة» التي تستند إلى أرضية حضارية وتصورية منافية له. ولقد برز اتّجاه واسع داخل الجاليات المسلمة الغربية (من أبرز رموزه طارق رمضان) يرى أن النظم العلمانية الغربية صالحة وملائمة لممارسة التدين الإسلامي في كل جوانبه العقدية والشعائرية.

إلّا أن الإشكال يظل مطروحًا في ما يتعلّق بمدى قابلية استيعاب الرؤية النظرية والمعيارية للعلمنة داخل النسيج الإسلامي، سواء تعلق

الأمر بضوابط هذه الرؤية الدستورية والقانونية أو بإمكانية دمج المشروع العلماني ضمن دائرة الحراك السياسي المفتوح.

وللخروج من التعميمات المجردة، يتعين أن نقدم تعريفًا إجرائيًا للعلمانية، في ما وراء اختلاف وتضارب نماذجها وتجاربها المتعدّدة التي تحمل خصوصيات الساحات التي اعتمدت فيها. وبالرجوع إلى إحدى أحدث التعريفات التي يقدمها لنا عالم الاجتماع الفرنسي «جان ببرو»، تقوم العلمنة على مبادئ أربعة ضرورية هي: حرية الوعي وحق المساواة في المواطنة والفصل بين السياسي والديني وحياد الدولة إزاء مختلف الديانات. بيد أن المنظومة العلمانية في مختلف مكوناتها تعاني من توتر داخلي ناتج عن مقتضيات التوفيق العصي بين هذه المبادئ. وقد نتجت من هذا التوتر عدة صياغات علمانية يجملها «ببرو» في ستة أشكال هي: علمانية الفصل (بين الدين والدولة)، وعلمانية العداء للمؤسسة الدينية، والعلمانية التسلطية (الحالة التركية السابقة)، وعلمانية المعتقدات المدنية، وعلمانية الاعتراف (أي الاعتراف بالتعددية الدينية والثقافية)، والعلمانية التشاركية (التي توظف المؤسسة الدينية في حل الإشكالات المجتمعية).

ولكل صنف من هذه العلمانيات تجاوزاته المضرة بالممارسة الديمقراطية: كأن تتحول علمانية الفصل إلى هدف في ذاته بدل أن تعتبر التمييز بين المؤسستين الدينية والسياسية مجرد وسيلة لضمان حرية الاعتقاد، وأن تتحول العلمانية المناهضة لرجال الدين إلى نزعة معادية عقديا للدين في حين أنها ظهرت أصلًا في سياق تاريخي كان فيه الصراع محتدمًا بين المؤسسة الدينية والدولة المدنية.

وبالرجوع إلى السياق الإسلامي، قد يكون الإشكال متمحورًا في مبدأ حياد الدولة اتّجاه الدين، في حين تتوفر صياغات نظرية متعدّدة لاستيعاب المبادئ الثلاثة الأخرى: كحرية الاعتقاد والوعي التي

تستخلص من نبذ الإكراه على الدين، ومبدأ الفصل بين الحقلين الديني والسياسي الذي ظل واقعًا قائمًا منذ العصور الإسلامية الوسيطة ومبدأ المواطنة المتساوية الذي لم يعد مدار اعتراض جدي في الخطاب الإسلامي (على الرغم من تشبث البعض بمدونة أحكام أهل الذمة).

ولا بدَّ من الاعتراف بأن مقتضيات التدين في الإسلام تتطلب من الدولة دور رعاية الشعائر وحراسة الملة، وليس هذا الدور بالسياسي، بل يدخل في مجمله في محددات الهوية الثقافية والحضارية للمجتمع الذي يدين بالإسلام عقيدة ودينًا. ولذا اقترح بعض القانونيين صياغة دستورية لسلطة مستقلة تتكفل بالشأن الديني في المجتمعات المسلمة وتبعده من شتى محاولات التوظيف والاستتباع.

ولا بدَّ من الخطاب العلماني العربي أن يعي التحولات النظرية والمجتمعية التي طالت المنظومة العلمانية في السنوات الأخيرة. فالمعروف أن هذه المنظومة استندت إلى مؤسسات ثلاث تعاني حاليًا من تحديات نوعية جذرية. وهذه المؤسسات هي: الدولة القومية التي أنيطت بها مهمة «تحرير» المجتمع من قبضة الدين وقيادته «التنويرية»، والأمة التي أريدت رابطة عضوية تلقائية ترث الدين وتعوضه، والمدرسة الحديثة التي أريد لها أن تكون مركز البناء العقلاني للفرد وعامل توحيد الوعي الجماعي.

إن هذه المؤسسات الثلاث أصبحت عاجزة عن القيام بالأدوار التي أنيطت بها، ومن ثم لم يعد من المقبول إقصاء الخطاب الديني من حقل التداول العمومي، حتى لو كان من الضروري له التقيد بمقتضيات وقواعد التعددية المعيارية والفكرية القائمة.

فالخطر ليست بحسب اعتقادنا متأتٍ من قدرة التيارات الإسلامية على توظيف الرأسمال الديني للهيمنة على المجال السياسي بتأجيج العاطفة الإيمانية القوية في مجتمعاتنا. فقد بينت التجربة العينية أن الحقل

الإسلامي غدا شديد التنوع والاختلاف، وذلك هو الدليل الملموس على أن بلداننا أصبحت بالفعل أكثر علمانية ممّا نتصور.

القاهرة في يوليو/تموز 2011

تعرّفت إلى شيخ الأزهر الجديد «الشيخ أحمد الطيب» في القاهرة في فبراير/شباط 2010 عندما دعاني إلى ندوة فكرية حاشدة خصّصها للعقيدة الأشعرية. بدا لي الرجل فقيهًا منفتحًا بنفس صوفي صادق ومفكرًا له اطلاع جيد في الدراسات الفلسفية التي اهتم بها خلال إقامته بفرنسا بعد تخرجه من الأزهر.

أصدر الشيخ «أحمد الطيب» وثيقة مهمة حول الدولة المدنية الدستورية أثارت جدلًا واسعًا في الساحة المصرية التي لا تزال تعيش مخاض الثورة. لقيت الوثيقة قبولًا واسعًا في الوسط الليبرالي التي وجد فيها «ثورة» داخل المؤسسة الدينية الكبرى في العالم السُّني التي انحسر زخمها العلمي والرمزي خلال العقود الأخيرة.

تضمنت الوثيقة المبادئ المحورية في النظام الديمقراطي من قيم مواطنة وحريات أساسية، في الوقت الذي اقترح الإمام الإصلاحي تمديد مقاييس الانتخاب الحرّ إلى مشيخة الأزهر لتكريس استقلاليتها عن السلطة السياسية.

لم تكن الوثيقة بعيدة عن النقاش الدستوري ـ القانوني الذي احتدم في الساحة المصرية حول منزلة الدين وموقعه في الأطر الناظمة للنسق السياسي الجديد المتولد عن الثورة. إنه النقاش نفسه الذي نتابعه راهنًا في الساحة التونسية بحدة أكبر ترجع إلى طبيعة وخصوصيات التجاذب الإسلامي ـ الليبرالي في هذا البلد الذي طبعته التجربة البورقيبية المتأثرة بالعلمانية الأتاتوركية.

نذكر في هذا الباب الجدل المتواصل الذي خلفته تصريحات

المؤرخ والمفكر العجوز «محمد الطالبي» حول «وحشية» التشريعات الجنائية الإسلامية وضرورة إلغائها لعدم ملاءمتها مع القيم الإنسانية الحديثة. كما نذكر كتاب القانوني والمفكر السياسي «عياض بن عاشور» الصادر مؤخرًا بالفرنسية بعنوان «الفاتحة الثانية»، وقد ذهب فيه إلى قراءة جديدة وجريئة لآيات الأحكام في سورة «الإسراء» معتبرًا أنها تؤسس «لمصالحة الإسلام مع قيم حقوق الإنسان» في مقابل الآيات الأخرى التي تجذر «تبعية الإنسان الوجودية لله».

وفي حين ظهرت آراء متشدّدة طالبت صراحة بإلغاء مرجعية الإسلام الدستورية (كما هو شأن الكاتب التونسي حمادي الرديسي وبعض التشكيلات اليسارية الصغيرة)، فإن المنظور السائد في البلدين هو الاحتفاظ بالنص على أن الإسلام دين الدولة وأنه مصدر أساسي للتشريع، مع دمج هذه المرجعية ضمن المدونة المعيارية والقانونية للنظام المدني العقلاني الحديث.

وعلى الرغم من الطابع التوفيقي لهذه المقاربة التي تلاقي قبولًا عارمًا لدى الأطراف السياسية في أغلبها، إلَّا أن الجدل يظل قائمًا في مستويين:

يتعلّق أولهما بالمقتضيات والآثار المترتبة على المرجعية الإسلامية في مستوى التشريعات التفصيلية: فما معنى أن يكون الإسلام دينًا للدولة إذا كانت القوانين والنظم التشريعية لا تتقيد به؟

ويتعلّق ثانيهما بمدى قابلية التوفيق نظريًّا وعقديًّا بين مدونة مبنية على فكرة الرشد الإنساني وحرية الإرادة البشرية المطلقة من جهة، والقول من جهة أخرى بعقدية الدولة وإلزامها بتصورات مسبقة للخير الجماعي لا تخضع لمبدأ التداول العمومي؟

تطرح التنظيمات الإسلامية عادة الإشكال الأول وتتخذه إطارًا

لحراكها الإيديولوجي والسياسي، وتطرح التشكيلات «العلمانية» عادة الإشكال الثاني الذي يؤطر رؤيتها الفكرية والسياسية.

والواقع أن هذين الإشكالين هما اليوم أسس المناظرة السياسية والإيديولوجية في الواقع العربي الجديد، ولا بدَّ من معالجتهما بكثير من الرصانة الفكرية والمسؤولية الأخلاقية.

إن معالجة الموضوع المطروح هنا تقتضي برأينا حسم جملة من المسائل النظرية المهمة، التي نادرًا ما تنال حظها من المطارحة والتداول.

ومن هذه المسائل منزلة المقاييس القانونية في منظومة الدين الإسلامي، باعتبار أن هذا البعد هو مصدر الإشكال في تحديد صيغ التوافق بين المرجعيتين الدينية والمدنية للدولة. وإذا كان أغلب المفكرين المسلمين يوافقون على أن أحكام المعاملات محدودة في بنية النص، وأنها في مجملها مبادئ عامة وضوابط رادعة لا يمكن النظر إليها بمنأى عن الجوانب الأخلاقية والقيمية في الشرع، إلَّا أنهم في مجملهم يؤكدون فكرة ازدواجية الديني والسياسي في الإسلام وشموليته لكل مناحي الشأن الإنساني. والسؤال المطروح هل الفقهيات داخلة في باب القيم أم هي من باب القوانين؟

ومن الواضح بالرجوع إلى النصوص الكلاسيكية أن مفهوم الفقه أضيق من منطوق الشريعة التي هي قبل كل شيء مسار روحي وإطار قيمي. ولقد أوضح العلامة الموريتاني «عبد الله بن بيه» هذه الفكرة في دراسة متميزة نشرها مؤخرًا حول «فقه الواقع والتوقع» بقوله: «الأحكام هي ثمرة قيم وفضائل.. إن الشريعة قبل أن تتحول إلى إجراءات قانونية يطبقها السلطان وما يتفرع عن ولايته، فإنها تغرس شجرة القيم التي تثمر الحكم على الأشياء.. لتنشئ النظم والأحكام الجزئية التي تحميها

وتحوطها، ترتب أسبابها وموانعها وشروطها، وبعبارة أخرى تهيىء مجال تطبيق الأحكام الجزئية.

فالفرق كبير بين القيم وما تثمره من قيام الفضائل في نفوس المؤمنين والحرص على تمثلهما في حياتهم الفردية والجماعية، والأحكام التنظيمية التي تتعامل مع الانحراف عنها سواء تعلق الأمر بالتشريع المدني أو الجزائي».

أما المسألة النظرية الثانية فتتعلق بمصدر التشريعات في سجليها الديني والوضعي من منظور قيم العدالة كمرجعية طبيعية وعقلانية للمعايير الضابطة للنظام الاجتماعي. فالإشكال حسب رأينا لا يتعلّق بمصدر القوانين، ما دامت تستند ضرورة إلى خلفيات ثقافية مؤطرة. وكما بيّن «هابرماس» يشكل الدين المعين الأساسي للاختيارات المعيارية المناقشة في المجال التداولي العمومي. وعلى عكس اليهودية التي تؤسس المنظومة القانونية على هوية المجموعة وروابطها العضوية، فإن التقليد الإسلامي يختزن بقوة فكرة القانون الطبيعي في دلالتيها: الطبيعة الإنسانية الثابتة (مقولة الفطرة) وعقلانية القيم (مقاصد التكليف).

ومن ثم تصبح الإشكالية المطروحة منحصرة في القدرة على تحويل الرصيد القيمي والثقافي الفقهي من سجله التعبدي إلى سجل التحديدات القانونية الإجرائية مع الانطلاق من مسلمة انبناء الشريعة على مصالح العباد وعلى أولوية العدل على الأحكام الجزئية. وقد اقترب «ابن القيّم» من هذا التصور بقوله إن مدار الشريعة هو أحوال المكلفين وليس أحكام التكليف. وبحل هذا الإشكال، ينتفي التعارض بين المرجعيتين النصية والعقلانية، وتصبح المظلة الدينية قوة دافعة لاستبطان وتعميق القيم الإنسانية الحديثة ممّا يتزايد الحاجة إليه في المجتمعات «ما بعد العلمانية» التي تزايدت فيها الهوة بين «التوقعات المعيارية» التي هي أساس القوانين والوقائع الفعلية الخارجة على التقنين والمطروحة للتداول العمومي.

الدار البيضاء في سبتمبر/أيلول 2011

أتابع في رحلة العودة من المغرب رحلة رئيس الوزراء التركي «رجب طيب أردوغان» الأخيرة في المنطقة. حظي الرجل باستقبال حار في العواصم العربية التي زارها مؤخرًا، خصوصًا تونس والقاهرة اللتين رُخص فيهما مؤخرًا لاثنين من أبرز التشكيلات «الإسلامية».

بيد أن «الفاتح العثماني»، الذي استقبله الإسلاميون العرب الذين لا يخفون تحمسهم لمواقفه الدبلوماسية ويسوقون تجربته مثالًا على قدرة الإسلاميين على تقديم نموذج ديمقراطي ناجع، فاجأ مخاطبيه بالدفاع عن العلمانية والقول إنها لا تصطدم بالدين ولا تناقضه.

الذين يعرفون أردوغان اعتبروا أن في خطابه للإسلاميين العرب رسالة مبطنة مفادها أن عليهم أن يدركوا الثمن الفكري والسياسي الذي يتعين دفعه للتموقع داخل الأرضية الديمقراطية التعددية.

بيد أن ما أراد أن يوضحه في خطابه الاستدراكي في تونس هو أن العرب لا يعرفون الكثير عن العلمانية التركية، ولم يستطيعوا يومًا إدراك خلفياتها الحقيقية تاريخيًّا ومجتمعيًّا وإيديولوجيًّا.

والواقع، أنه رغم الهوس العربي الواسع بالحالة التركية في الأعوام الأخيرة، إلَّا أن الدراسات العلمية الدقيقة عن النموذج الأتاتوركي وتحولاته الراهنة لا تزال محدودة للغاية. وأغلب ما هو متوفر هو مستنسخات هزيلة، تنحصر تقريبًا في أطروحتين تبسيطيتين: تقديم العلمانية التركية نموذجًا للاقتداء للبلدان العربية باعتبار مكاسبها الديمقراطية والتحديثية التي لم تكن لتتحقَّق دون الفصل الجذري بين الدين والدولة، أو اعتبارها دليلًا على فشل المسلك العلماني وعدم تلاؤمه مع القيم والمعتقدات الإسلامية، ومن ثم النظر إلى نجاح حزب «العدالة والتنمية» مؤشرًا إلى عودة تركيا لدينها وأمتها.

لا تصمد الأطروحتان أمام التحليل العلمي الدقيق، وإنما تنمان عن جهل منتشر بخصوصيات النموذج التركي التي تعود إلى خلفيات تاريخية بعيدة وقريبة، تركت أثرها في بنية ومسار هذا النموذج.

ولقد رصد هذه الخصوصيات المؤرخ وعالم الاجتماع الفرنسي «جان فرانسوا بايار» في كتابه الأخير «الإسلام الجمهوري»، مبينًا إن ما يسمى بالاستثناء التركي لم يبدأ بمؤسس الدولة القومية الحديثة «كمال أتاتورك»، وإنما يندرج في مسار تاريخي معقد شديد الارتباط بالظرفية العامة للمجال الأوروبي وبملابسات الانتقال من النمط الإمبراطوري إلى النمط القومي الحديث.

فالإمبراطورية العثمانية التي ورثتها الدولة التركية الحديثة لم تكن وحدة سياسية مركزية متجانسة، بل شكّلت ائتلافًا مرنًا من الأمم والكيانات، تمايزت تدريجيًّا قبل أن تأخذ شكل انتماءات قومية منفصلة عن بعضها. فالدولة القومية التركية هي امتداد للمسار العثماني الذي شهد منذ القرن الخامس عشر حركية إصلاحية بلغت أوجها في أيام إبراهيم باشا وسليم الثالث ومحمد الثاني (في القرنين الثامن عاشر والتاسع عشر)، ووصلت لحظة اكتمالها في إعلان الدستور العثماني الأول عام 1876. وما يبيّنه «بايار» بوضوح هو أن هذا المسار ارتبط وثيق الارتباط بديناميكية التحديث الأوروبي من خلال العلاقات الاقتصادية والتجارية وحركية الهجرة ودور الأقليات اليهودية والمسيحية. وقد أفضى هذا المسار إلى نمط من العلمنة الضمنية تمثلت في تمايز السلطة والدولة وقيام بيروقراطية عسكرية ومدنية مستقلة نسبيًا عن العرش السلطاني.

أما الدولة الحديثة التي ظهرت في فترة ما بين الحربين، فلا يمكن فصلها عن حركية الثورات القومية والإيديولوجية الراديكالية التي اجتاحت القارة في مجملها: النازية في ألمانيا والبلشفية في روسيا، والصهيونية في

الجاليات اليهودية الأوروبية. بل إن الأتاتوركية هي في عمقها خليط من الثورية البلشفية والنزعة القومية النازية في راديكاليتها ومسلكها التنظيمي، حتى ولو كانت استندت إلى خطاب تنويري وضعي صاغ نظريًا ومعياريًا «أسطورة» الأمة التركية المنسجمة التي تشكّلت في الواقع من امتزاج وتداخل عناصر شتى من القوميات والأمم البلقانية بعد تفكك الإمبراطورية.

ويرى «باريار» إنه على الرغم من تأثر أتاتورك بالنزعة العلمانية الفرنسية، إلّا أن الفرق الجوهري بين الجمهوريتين العلمانيتين هو أن النموذج التركي لم يسعَ لتقنين الفصل بين الدين والدولة، وإنما إلى إلحاق الدين بالدولة وإلى إناطة ضبط وتقنين الحقل الديني بالدولة. إنه النموذج الذي تعود جذوره البعيدة إلى النظام القيصري ـ البابوي القديم الذي حافظت عليه الامبراطورية العثمانية وأضفت عليه مسحة إسلامية.

بيد أن ما لا يدركه الكثيرون هو أن العلمانية التركية استطاعت منذ الخمسينيات تأمين التعايش بين النزعة القومية اليسارية الموروثة عن الأب المؤسس ونزعة دينية محافظة تجد قوة دفعها في الطرق الصوفية (من الحزب الديمقراطي لعدنان مندريس مرورًا بالأحزاب المتعدّدة التي شكّلها أربكان، انتهاء بحزب العدل والتنمية).

وعلى الرغم من بعض التأثر بالخطاب الحركي الإسلامي (لدى أربكان خصوصًا)، فإن الصراع السياسي القائم في تركيا ليس بين كتلتين علمانية وإسلامية، وإنما بين نزعتين ثقافتين واجتماعيتين تتقاسمان المدونة المرجعية نفسها (العقيدة الجمهورية القومية والدولاتية). من هذا المنظور يدخل الإسلام في تحديد القومية التركية نفسها، ويشكّل رصيدًا قيميًا في تسيير الأزمات الاجتماعية، ومنفذًا للنخب القروية في الغرب ومدن الأناضول الوسطى للوصول إلى مراكز السلطة العليا (لهذه النخب الاقتصادية الداعمة لحزب العدالة والتنمية دورًا محوريًا في المعجزة التنموية الحالية).

فالإسلام التركي الجديد ليس إسلامًا حركيًا أو إيديولوجيًا، وإنما

هو مظهر من مظاهر نجاح العلمانية في سماتها المعروفة من ذاتية وفردية ونزوع استهلاكي... حتى ولو كان وزير الخارجية اللامع «أحمد داوود أوغلو» قد بنى على هذا التوجه الأخلاقي القيمي رؤية استراتيجية ثاقبة استمال بها العرب، وأعاد بها بلاده بقوة إلى مجالها الطبيعي (العالم الإسلامي).

ليس النموذج التركي إذًا قابلًا للاستنساخ في خصوصياته ومميزاته. بل المطلوب من الأحزاب الإسلامية العربية التي دخلت مؤخرًا حقل الشرعية القانونية أن تطور حلولًا نظرية وسياسية لإشكالات البناء الديمقراطي من منطلق سياقاتها الوطنية. لقد انفرد الزعيم التونسي «بورقيبة» من بين الحكام العرب المعاصرين بالسعي إلى استيراد تجربة أتاتورك في تفصيلاتها محقّقًا نجاحًا جزئيًّا محدودًا، مدركًا في نهاية المطاف الفرق الجوهري بين الساحتين.

وذلك هو الدرس نفسه الذي أراد أردوغان إبلاغه لمستقبليه من إسلاميي تونس ومصر.



الفصل السابع:

«المثقفون والثورات»
المفكر القادم في الهزيع الأخير

أبو ظبي في مارس/آذار 2011

قدمت إلى مدينة أبو ظبي على عادتي السنوية لحضور احتفالات جائزة الشيخ زايد للكتاب التي يشرف عليها الصديق النابه «راشد العريمي». أصبحت الجائزة وهي لا تزال في سنواتها الأولى إلى إحدى أهم الجوائز العربية والدولية، كما أصبحت متميزة بالنشاط الثقافي المصاحب لها وبالحضور الواسع لأبرز الشخصيات الثقافية والإعلامية التي تحرص على حضور هذا العرس الثقافي الكبير.

استولت أحداث الثورات العربية على اهتمام الحاضرين، ومن بينهم مثقفون من ذوي المشغل السياسي.

كان السؤال الذي يتكرّر يتعلّق بهوية «الثوار الجدد» الذين يجتاحون في أيامنا الشوارع العربية، في أخطر وأعمق حركات احتجاجية عرفتها البلدان العربية منذ أيام حركات التحرّر والمقاومة في العهود الاستعمارية.

في تونس، فاجأت الحركة الاحتجاجية التي أسقطت نظام «بن علي» الأجهزة المخابراتية والدبلوماسية ومراكز الاستشراف والدراسات العالمية والتنظيمات السياسية نفسها التي لحقت بالديناميكية في لحظاتها الحاسمة الأخيرة.

لا يبدو أن تركيبة «ثوار ميدان التحرير» في القاهرة تختلف نوعيًا

عن تركيبة «ثوار ميدان القصبة» بتونس. فمن الخلف اختزال هذه التركيبة في تلوينات إيديولوجية بعينها، كما إن إطلاق تسمية «شباب الفيس بوك» على هذه الحركية فيه كثير من التبسيط الاستعراضي ينم عن العجز عن إدراك الخلفيات العميقة للديناميكية الاحتجاجية الجديدة بتحميل الوسائط الإلكترونية والفضائية دورًا مبالغًا فيه، في حين أنها مجرد وسائل عملية فاعلة استخدمت بنجاعة.

عرف عدد من البلدان العربية في العقدين الأخيرين انتفاضات الاحتجاج على الغلاء وارتفاع الأسعار التي سميت بـ «انتفاضات الخبز»، وكانت في مجملها انعكاسًا للسياسات الليبرالية الجديدة التي قلصت السياسات الرعوية الإدماجية للدولة، وألغت الدعم عن المواد الحيوية الأساسية، في سياق أزمات اجتماعية خانقة.

بيد أن تلك الانتفاضات افتقدت أي أفق سياسي، وإن انجرت عنها في بعض الأحيان تحولات جوهرية، كما هو الشأن في تونس (انتفاضة 1984)، وفي الجزائر (انتفاضة 1988). عكست «انتفاضات الخبز» حالة الضعف والتآكل التي مست التنظيمات السياسية والنقابية العربية التي بدت في حالة انفصام مع ديناميكية الشارع المنفلتة عن كل تأطير وتنظيم. ولقد ارتبط هذا التحول بعاملين أساسيين متمايزين، هما:

- انحسار أفق التغيير الراديكالي في الخطاب السياسي للنخب العربية، التي غيرت في الأغلب استراتيجياتها التعبوية والنضالية من سردية الثورة إلى هدف الإصلاح المتدرج والتسويات المرحلية، ممّا سمح لأنظمة الحكم غالبًا بامتصاص الحركية الاحتجاجية التقليدية إما من داخل تركيبة الحكم أو من داخل حقل التعددية السياسية الذي وفر للطبقة السياسية في عمومها ـ على الرغم من القيود المضروبة عليها ـ رهانات تنافس وتموقع متعدّدة الأوجه والنتائج لا تنحصر في الاستحقاقات الانتخابية.

- انهيار القاعدة الاقتصادية المتشكّلة أساسًا من البنية الصناعية الناشئة

الموروثة جزئيًا من العهد الاستعماري والمتكونة غالبًا من المنشآت العمومية التي أقامتها الدولة التحديثية. ولهذا الانهيار أسباب عديدة، من بينها ما يتعلّق بالسياسات الاقتصادية (الخصخصة العشوائية بضغط من المؤسسات المالية الدولة)، ومنها ما يتعلّق بانعكاسات العولمة التي قوضت منطق السيادة الاقتصادية.

والنتيجة الأساسية لهذين التحولين هي تغير نموذج «الفاعل الاحتجاجي»، الذي لم يعد المناضل الحزبي، ولا النقابي، ولا أي من «الأشخاص المفهوميين» المنتمين إلى الوسائط المنظمة في النسيج الاجتماعي.

الثائر الجديد هو قبل كل شيء ذاتٌ فردية مستقلة ومتميزة تجسد تفكك وتجزؤ النسق الاجتماعي العربي، ترتبط بغيرها من الذوات عبر شبكات مرنة مؤقتة، لا مركز لها ولا قيادة. ومن ثم لا معنى للتساؤل عن قيادات الحركات الاحتجاجية الأخيرة، فمن شأن «الجمهور» (بلغة سبينوزا) أنه ائتلاف عفوي لا يتلاءم مع منطق السيادة والتمثيل الذي يميز مفهوم «الشعب» كمجموعة سياسية منظمة ومنسجمة.

وإذا تحول الجمهور إلى شعب، فقد انتقل من المنطق الثوري إلى منطق التنظيم السياسي (الدولة). ولذا لا معنى للرهان على الجمهور كحالة سياسية مستقرة، بل هو في الواقع حالة ما قبل سياسية، ومن هنا سمته الملتبسة الثرية بصفته سلطة مؤسسة على حافة الشرعية: فهو خارج الشرعية بمنطقه الاحتجاجي الراديكالي، وهو في الآن نفسه شرط تجديد الشرعية، بما أن كل شرعية تتولد ضرورة عن فعل تكويني أصلي سابقًا عليها.

وعلى عكس ما يعتقد، ليس الثائر الجديد إفرازًا للتحولات التقنية الاتصالية الجديدة (الإنترنت)، بل إن الشبكات الافتراضية والمنتديات الاجتماعية وفرت الحاضنة الملائمة للجمهور المتمرد.

فإذا كانت الصحافة المكتوبة قد سمحت من قبل - كما يقول پول فريليو - بتنميط الآراء، فإن التقنيات الاتصالية الجديدة أفضت إلى

«تزامنية المشاعر». فبعد ائتلافية المصالح التي ارتبطت بنظام الطبقات الاجتماعية في العصر الصناعي الأول، ها هي ائتلافية الأهواء والأحاسيس التي وفرت للحركات الاحتجاجية فاعلية لا محدودة. فلم يعد الرأي العام بحاجة في أشكاله التعبيرية والتنظيمية إلى الوسائط التقليدية، بل وفرت له الفضاءات الاجتماعية المتقاسمة فسحة مرنة تتناسب ووتيرة الإيقاع السياسي السريع.

ليس الفاعل الاحتجاجي الجديد ـ على عكس ما يعتقد ـ العامل المفصول عن العمل أو المهمش المقصي من ساكنة الأحياء القصديرية الفقيرة، ولا هو يعبر عن مطالب اقتصادية صرفة، حتى ولو كانت هذه النماذج شاركت فعلًا في الثورات الأخيرة، وإن لم تكن وقودها ولا طليعتها.

رهان الحركات الاحتجاجية هو إنتاج صيغ عيش جديدة والخروج من منطق القمع والوصاية، وتأكيد قيم الحرية الفردية والفاعلية الإنسانية في مجتمعات متكلسة تضيق فيها فرص الاندماج الجماعي والإبداع الفردي والتداول على السلطة. وتدخل المطالب السياسية نفسها في هذا المنطق، باعتبار كونها تتجاوز التسيير الديمقراطي للحقل السياسي. ومن هنا ندرك أن هذه الثورات الشبابية العصية على الاستيعاب الإيديولوجي، تنضح بالمثل الليبرالية الحالمة، وتجسد حالة الانفصام العميقة بين الطبقة السياسية والأجيال الصاعدة في العالم العربي.

وليست الأدوات الاحتجاجية الجديدة إلَّا التعبير الواضح عن هذه السمات المذكورة. لا فرق هنا بين منطق الانتحار بالاحتراق والاحتشاد الاحتفائي في الميادين العامة، كلاهما استخدام ناجع لسلاح الجسد في فظاعته التعبيرية المؤلمة (الاحتراق) ومتعته الاحتفالية (التكشف والغناء الشعاراتي..). الجسد هنا محمل بقدرات ائتلافية ترابطية، لا تحتاج إلى خطابة السياسيين والدعاة والحكماء.. ومن هنا المصاعب الجمة لصوغ مطالب الشباب الثائر في مشاريع سياسية أو رؤى إيديولوجية منسجمة.

سئل الشاب التونسي بعد سقوط بن علي «ماذا تريد من ثورتك؟» فأجاب دون تردّد «أن أصرخ فقط دون خوف».

النباغية في فبراير/شباط 2011

قدمت إلى قريتي الصغيرة الهادئة فارًّا من شاشات التلفزيون ومواقع الإنترنت التي شغلتني طيلة الأسابيع الماضية الملتهبة. كانت التحولات المتلاحقة التي حدثت في تونس ومصر مثيرة ومفاجئة، لم تترك لأي أحد فرصة للتفكير في أي شيء آخر. ومع ذلك، لم أتمكن من الانقطاع عن الشاشة، ولو في لحظات محدودة نادرة.

استمعت إلى الصحافي التونسي المشهور يعتذر للشعب عن دفاعه المستميت عن الرئيس المخلوع الذي كان من أقرب الناس إليه، مدعيًا أنه لم يكن مطلعًا على حقائق الأمور وبواطن الأوضاع.

سمعت العبارات نفسها من الناقد المصري اللامع الذي دخل الحكومة في الأسبوع الأخير من حكم الرئيس «مبارك» قبل أن يستقيل في لحظة النهاية الدراماتيكية.

لا أتحدث هنا عن صغار الكتّاب والمثقفين، وإنما عن صنف آخر من المفكرين الذين عُرفوا بإنتاجهم العلمي المتميز وبأطروحاتهم التنويرية ومنافحتهم عن قيم الحرية والديمقراطية، ثم انتهوا إلى الانسياق في مشاريع استبدادية أحادية، سوغوا للدفاع عنها والتبشير بها عدتهم البرهانية وصناعتهم الخطابية.

والحقيقة التي لا مراء فيها هي أن جانبًا كبيرًا من النخب الفكرية في تونس ومصر اندمج في البنية التسلطية للنظامين المنهارين، من بينها وجوه مرموقة عُرفت من قبل بمعارضتها لأنظمة الحكم وتمسكها بقيم «التمرد» و«النقد» التي كانت السمات المميزة للمثقف «المنشق» بحسب اصطلاحات اليسار الراديكالي السائدة في الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي.

أعرف مثقفين بارزين في تونس وقفوا بشدة وحزم ضدّ الميول الاستبدادية لنظام «بورقيبة»، وتحولوا في حقبة «بن علي» إلى حاشية للنظام، مع أن «بورقيبة» كان ـ على الرغم من استبداديته ـ زعيمًا وطنيًا مثقفًا ونظيف اليد.

كما أعرف في مصر مثقفين من النوعية ذاتها تحولوا إلى فاعلين نشطين في استراتيجية توريث الحكم في السنوات الأخيرة من عهد «مبارك»، بعد أن اشتهروا بأعمالهم العلمية الرصينة حول قضايا الإصلاح السياسي والتناوب الديمقراطي على السلطة.

وفضلًا عن ما يتبادر إلى الذهن من دوافع انتفاعية ووصولية تفسر مواقف النخبة المذكورة، فإن «التبريرات» الثاوية وراء تحالف بعض كبار المثقفين التونسيين والمصريين مع نظامي الحكم المتهاويين تتمحور في ثلاث حجج برهانية رئيسة:

أولاها: الرهان على القدرة على تغيير النسق القائم من الداخل، ممّا يبرر الاندماج والتموقع فيه. يستند هذا التصور إلى تقويم سلبي لتجارب المعارضة الراديكالية والانشقاق الثوري التي لم تؤدِ إلى إحداث التغيير المنشود في العقود الماضية. فبحسب بعض النماذج النظرية التي انتشرت على نطاق واسع في الدراسات الاجتماعية، تتمنع تركيبة المجتمعات العربية على التحول الديمقراطي لأسباب تعود إلى البنيات العصبية الأبوية (هشام شرابي وحليم بركات..)، أو لأسباب ثقافية دينية (صادق جلال العظم وعزيز العظمة) أو لأسباب تتعلق بنمط الإنتاج الريعي القائم (إيليا حريق)...

وينتج من هذا التصور الرهان على القدرة على التأثير في مراكز القرار من خلال مواقع الاستشارة وهياكل الإدارة. ولعل أجلى تعبير عن هذه الاستراتيجية هي فكرة تجسير الفجوة بين المفكر وصانع القرار التي شكّلت الإطار المنهجي لموقف الكثير من المثقفين إزاء أنظمة الحكم.

بيد أن المثقفين المصريين والتونسيين الذين انساقوا في هذا الوهم، لم يدركوا منذ البداية حجم انغلاق النسق التسلطي واستحالة إحداث

التغييرات المقصودة فيه. وما حدث هو أن النظام الاستبدادي تدعم في واجهته الإيديولوجية وأدائه البيروقراطي باندماج النخب الفكرية الوافدة إليه، بدل أن تخف قبضته الكليانية.

ثانيتها: الرهان على التحالف مع المؤسسة العسكرية ضمانًا لتماسك الدولة واستقرارها، في مجتمعات هشّة البناء الداخلي، معرضة لتحديات التحديث وبناء المواطنة.

وليس هذا الرأي بالجديد، ولقد بلوره منذ الستينيات المفكر المصري «أنور عبد الملك» في طرحه خيار تحالف الضابط والمثقف بديلًا من ائتلاف المثقف العضوي والطبقة العاملة الذي لا يتلاءم مع واقع المجتمعات العربية.

إلّا أن الجديد في الأمر، هو الإقرار بواقع عسكرة الحياة السياسية العربية، نتيجة تحدّر كل رؤساء الجمهوريات العربية من مؤسسة الجيش التي أظهرت قدرتها في حالات ملموسة على الإمساك بمقاليد الحكم، ولو بثمن التدخل المباشر لقلب الحالات الديمقراطية القليلة (السودان والجزائر وموريتانيا). فما دامت آفاق التناوب الديمقراطي ممتنعة، فإن الخيار المتاح هو تقاسم السلطة مع القيادات العسكرية من خلال التأثير في القوالب التنظيمية والحزبية التي تتيح من خلالها فرص المشاركة السياسية.

بيد أن التحول الكبير الذي أثبتته الأحداث المصرية والتونسية الأخيرة هو أن أنظمة الحكم التسلطية لم تعد تتحكم في الواقع في المؤسسة العسكرية لسببين رئيسين هما: تضخم الأجهزة المخابراتية والأمنية في هياكل الحكم على حساب الوحدات العسكرية المهمشة تحسبًا للانقلابات، وبروز جيل جديد من الجيوش المحترفة العازفة عن الحكم على غرار الجيل الحالي من القيادات العسكرية التركية التي رفعت الوصاية المفروضة على المجتمع السياسي.

ثالثتها: وهم تحالف «القوى التحديثية والعقلانية» ضدّ التيارات الموسومة بالظلامية والتطرف، ممّا يبرر إعطاء الأولوية للقيم الناظمة

للمرجعية الديمقراطية على آليات التنظيم الديمقراطي الشكلية التي يمكن أن تكون خطرًا على الديمقراطية نفسها إذا كانت موازين القوى في صالح المجموعات «المتشدّدة».

ولا شكّ في أن هذا الوهم يفسر تواطؤ كثير من المثقفين التونسيين مع الرئيس المخلوع «بن علي» الذي استثمر بمهارة قناعه العلماني التحديثي، ممّا نجد له شواهد في الساحة المصرية أيضًا.

وفضلًا عن كون الاتّجاه الإسلامي عنوانًا عريضًا لمشارب ومدارس شتى (من بينها في تونس على سبيل المثال تيارات يسارية وأخرى ليبرالية على غرار النموذج التركي)، فإن النتيجة التي أفضى إليها تحالف قوى التحديث هي تبديد المخزون الرمزي والمعياري لقيم التنوير والعقلنة والحداثة التي استخدمت غطاء إيديولوجيًّا لتكريس الاستبداد والأحادية، ففقدت لدى قطاع واسع من الرأي العام صدقيتها الأخلاقية وفاعليتها التعبوية.

انحاز فيلسوف ألمانيا هايدغر إلى النازية في بداية عهدها، فدفع غاليًا ثمن موقفه فكريًّا، وحدث الشيء نفسه لسارتر في انخداعه بـ«جنة» ستالين.. أما مثقفونا فيبدو أنهم استسهلوا قلب الصفحة السوداء السابقة.

الدار البيضاء يونيو/حزيران 2011

قدمت إلى الدار البيضاء للمشاركة في مؤتمر الرابطة المحمدية للعلماء الذي خصّص هذه السنة لموضوع القيم والأخلاق. دعاني الصديق الكاتب المغربي المعروف «عبد الإله بلقزيز» إلى لقاءين تكريميين متزامنين في الجامعة للمفكرين البارزين: المغربي «عبد الله العروي» والتونسي «هشام جعيط».

الرجلان هما (بالإضافة إلى حسن حنفي) خاتمة نموذج كامل من المثقفين العرب اتسم بسمات أربع محورية: التكوين الموسوعي والاهتمام بالمسألة التراثية من منظور المناهج التأويلية المعاصرة ومسالك العلوم الإنسانية، والمنظور النقدي لتجربة التحديث العربية وللأنساق

الإيديولوجية التي عبرت عنها، والطموح لتأسيس مشروع فكري مكتمل بديل يقدم صياغة شاملة لموضوعات التحديث العربي.

أدرك هذا الجيل ديناميكية حركة التحرّر الوطني ضدّ الاستعمار، وعاش حقبة المدّ القومي وعصر «الثورات العسكرية»، وشكّلت هزيمة 1967 نقطة تحول في مساره الفكري، وغابت أغلب وجوهه البارزة في السنوات الأخيرة، قبيل الثورات العربية الراهنة.

يكاد يتماثل العروي وجعيط في تجربتهما الفكرية، على الرغم من بعض الاختلافات الدالة. كلاهما مؤرخ محترف بارع في اختصاصه (تاريخ المغرب بالنسبة إلى العروي وتاريخ المدينة الإسلامية الوسيطة بالنسبة إلى جعيط)، كلاهما له ثقافة فلسفية مكينة وصلبة واطلاع بارز في العلوم الإنسانية والدراسات الاستشراقية، كما إن كليهما كتب أعماله الأساسية باللغة الفرنسية، وإن كانت تركت أثرًا واسعًا في الساحة الفكرية العربية.

وإذا كان العروي انتمى في شبابه (على غرار أغلب أبناء جيله) إلى حزب الاستقلال المغربي وإلى الحزب الاشتراكي المنشق عنه، فإنه تميز في أعماله الفكرية باستقلالية في المقاربة والمواقف، تظهر واضحة في نقده الجذري للماركسية الثورية التي تبناها حزبه في الستينيات، وفي طرحه لنهج «الماركسية الموضوعية» التي يعني بها الماركسية المستوعبة لتركة التحديث والتنوير الأوروبي.

أما جعيط الذي عارض البورقيبية في أوج مجدها، وكتب مقاله الشهير في بداية العهد الجمهوري في تونس «الوصوليون وصلوا»، فقد كان سبّاقًا في مطلع السبعينيات إلى طرح مراجعات نقدية جريئة وثاقبة للفكر القومي العربي، قبل أن يُعرف بأعماله العلمية الرصينة حول التاريخ السياسي الإسلامي الوسيط.

لم يكن أي من الرجلين، ولا كل نظرائهم، يدعو إلى الثورات الديمقراطية الشعبية أو يطرحها أفقًا للعمل السياسي العربي. فلقد أفضى

النقد الذي وجهّوه لتجربة العمل القومي العربي والتجارب السياسية التي ارتبطت به إلى نتيجتين أساسيتين:

- الوعي بهشاشة البناء السياسي العربي وبضعف الدولة القائمة وافتقارها إلى الرصيد التاريخي الذي يؤهلها لاستيعاب عملية التحول الجذري المنشود. وبهذا المعنى، فإن كل ثوران يمكن أن يؤدي إلى الفتنة الأهلية وتآكل النسيج الوطني حتى في البلدان التي تبدو عريقة ومتماسكة.

- ضعف وهشاشة النخب السياسية والمجتمعية التي تناط بها قيادة التغيير، بالنظر إلى محدودية وبطء مسار التحديث الثقافي والاجتماعي، وغلبة البنيات العصبية والدينية التي لا تزال متحكمة في الهويات الجماعية.

ومن منطلق هذا التشخيص، طرح المفكرون العرب المعاصرون عدة مسالك للتغيير، تتمحور حول نماذج ثلاثة أساسية:

النموذج الأول: هو مسلك «الإصلاح الاستيعابي المتزامن»، وتعني هذه العبارة تدارك المسافة التاريخية الهائلة التي تفصل بين العرب والغرب المعاصر، من خلال إنجاز اللحظات الثلاث المتعاقبة في مسار النهوض الأوروبي في مدى متزامن: الإصلاح الديني والتحديث الصناعي والتقني والتنوير الفكري والاجتماعي، من أجل تهيئة الظروف الملائمة للتحول الديمقراطي الذي لا يمكن أن ينشأ في مجتمعات لا تزال تحكمها عقليات وقيم العصور الوسيطة. و«العروي» هو أبرز ممثل لهذه النزعة، التي يشاركه فيها «جعيط» و«هشام شرابي» وآخرون.

النموذج الثاني: هو مسلك «نقد العقل» الذي يعني التركيز على الأدوات الفكرية المنتجة للثقافة السائدة ولإدراكات وتصورات النخب العلمية، باعتبار أن المأزق كله يعود إلى هذه البنية العقدية والثقافية. ولا شكّ في أن هذا المنهج يستند إلى تصور نخبوي للتغيير، يقوم على مصادرة ضمنية مفادها أن الفاعل الثقافي متحكم في وعي الناس، وأن

العمل الفكري (وليس السياسي الخالص) هو القنطرة نحو التغيير الجذري. ويمثل «محمد عابد الجابري» و«محمد أركون» و«حسن حنفي» هذا التوجه الذي هيمن على أصحاب مشاريع قراءة التراث.

النموذج الثالث: هو مسلك «الإصلاح التوافقي المتدرج» الذي أخذ عدة صيغ تباينت بين الدعوة لتحالف المؤسسة العسكرية و«الطليعة» الثقافية تعويضًا للقاعدة المجتمعية المنظمة القادرة على دفع حركة التغيير (مقاربة أنور عبد الملك)، وبناء «الكتلة التاريخية» بالمفهوم الغرامشي المتشكّلة من مختلف تيارات الأمة لإنضاج الشروط العملية للتغيير والتحول (طرح الجابري في بعض كتاباته هذا الخيار) والدعوة إلى تحالف قوى التحديث والعلمنة ـ بما فيها الأنظمة الحاكمة ـ ضدّ التيارات المعيقة للتحول الاجتماعي.

لم يكن ليدور في خلد الجابري أن تندلع الثورة الديمقراطية في تونس ومصر بعيد رحيله، وهو الذي انتقد بشدة في كتابه «الخطاب العربي المعاصر» الرومانسيات الثورية التي راهن عليها اليسار في قلب أوضاع المجتمع العربي. وما كان أركون ليتوقع الحدث ذاته، وهو الذي اعتبر أن المجتمعات العربية لن تذوق النعيم الديمقراطي دون المرور بتجربة العلمنة الشاملة وخلخلة «الأنساق العقدية المغلقة».

ولا يبدو أن الشباب العربي الثائر هذه الأيام قد قرأ أعلام الفكر العربي أو تأثر بأطروحاتهم النظرية، فهو يختلف عن الجيلين اللذين سبقاه من حيث الخلفية والتكوين: جيل الحركة الوطنية الذي نهل من أدبيات الإصلاح والنهضة، وجيل المدّ القومي الذي آمن بقدرة الثقافة على توحيد الأمة والنهوض بها. ولا إخال مقاربات من نوع «لاهوت الثورة» (لدى حنفي) أو «النقد الإبستيمولوجي للعقل العربي» (الجابري وأركون) أو «التحليل المفهومي» (العروي) قادرة بذاتها على توليد حركية احتجاجية فاعلة.

ومع ذلك، لا محيد من الاعتراف أن المفكرين العرب المعاصرين نقدوا بجرأة وموضوعية التجربة السياسية والإيديولوجية العربية، وسعوا إلى تبيئة وتثبيت قيم العقلنة والديمقراطية والتعددية في الأرضية العربية، فساهموا بذلك، وإن بطريقة غير مباشرة في تهيئة الظروف الملائمة للتغيير المرتقب، شأنهم في ذلك شأن مفكري عصور الأنوار الأوروبية الذين مهدوا بمقولاتهم الفلسفية ونظرياتهم الاجتماعية للحركات الثورية الكبرى التي غيرت العالم الغربي (كنظريات روسو ولوك في العقد الاجتماعي ونقد ڤولتير للتعصب الديني والسياسي).

وبهذا المعنى نقول إن المفكرين العرب شاركوا في الثورات الجديدة.

نواكشوط يوليو/تموز 2011

«عمر الشارني» فيلسوف تونسي يدرس في إحدى كبريات الجامعات الفرنسية، وقد عرف بأعماله الرائدة حول فلسفة عصر الأنوار وتاريخ العلوم في العصور الحديثة، وعلى يده تتلمذت في سنوات التحصيل الأولى في الجامعة، واستفدت منه أساس تكويني الفلسفي الجامعي.

بعث لي الشارني كتابه الذي صدر بالفرنسية بعنوان «الثورة التونسية: الإمساك بزمام التاريخ». يشكّل الكتاب قراءة فلسفية عميقة للثورة التونسية وشهادة فكرية سياسية على هذه الأحداث المحورية التي غيرت وجه عالمنا العربي.

يبدأ الشارني كتابه بحفر فلسفي متعمق في مفهوم الثورة ودلالته في السياق التونسي والعربي. وعلى عكس ما سار إليه الباحثون في الدراسات الاجتماعية والسياسية بالتفسير البعدي للثورات العربية بكونها آثارًا متوقعة لأزمات سياسية ومجتمعية خانقة، يرى الشارني أن الثورة لا تكون أبدًا منتظرة أو متوقعة، ولا تخضع لمبدأ السببية التاريخية، وإنما هي تحول جذري خارج التاريخ والعقل التعليلي والتخطيط الاستراتيجي.

إنها على عكس التصورات الميكانيكية الغائية ـ الموروثة عن البراديغمات العلمية الطبيعية والمهيمنة على فلسفات الأنوار انتهاء بالماركسية ـ ليست نموذجًا منطقيًا أو عقليًا للتطبيق والتجريب، بل هي أقرب إلى العمل الفني في إبداعيته وخروجه على مألوف التعبير والتواضع وفي جموحه وتوحشه. ومن ثم صعوبة تفسير الثورة لأنها حدث فردي متفرد لا يُدرك بمنطق الكليات والثوابت.

إن الثورة أقرب من هذا المنظور إلى مفهوم المعجزة الذي حاولت الفلسفة منذ سبينوزا إخراجه من دلالته الدينية إلى المجال السياسي والمنظور الاجتماعي، مع الميل دومًا إلى استيعابه في حركة النمذجة العقلية البرهانية.

وما لا يذكره الشارني هنا هو ما قد نبّه إليه الفيلسوفان الألمانيان «ليو شتراوس» و«كارل شميت» من أن الفكر السياسي الحديث بنى مفاهيمه المحورية على أساس تمويه المعجزة وإخفائها وتغطيتها بالمصطلحات النظرية العقلانية. وفي مقدمة هذه المصطلحات فكرة «السيادة» التي تقنع المرور الخارق من حالة الطبيعة إلى حالة الاجتماع المنظم بالقانون والسلطة.

والواقع أن الفلاسفة أخذوا في الأغلب موقفًا مزدوجًا من الثورة: رفضوها من منطلق كونها تشكّل تحديًا معرفيًا وفكريًا للقوالب النظرية، وتحمسوا لها من حيث كونها أفقًا للاستشراف والتأمل في ما وراء الوقائع التي تكرّسها الثقافات السائدة وتعبر عنها.

حدثت الثورة الأولى في العصور الحديثة (الثورة الفرنسية) دون أن يتوقعها ڤولتير وروسو اللذان هتف ثوار الباستيل باسميهما. انتقد ڤولتير الاستبداد الديني والسياسي، لكنه لم يرد أو يتوقع القطيعة الحاسمة مع الحالة السياسية القائمة. أما روسو فظل في حيرة من مسألة التغيير الاجتماعي: أراد حكم الشعب ورفض مبدأ التمثيل، وأدرك استحالة نهج الديمقراطية المباشرة.

لم تنجح أي من الثورات المبرمجة التي تمحورت حول المشروع الفلسفي الإيديولوجي الماركسي، على الرغم من أن الأنظمة المنتمية إلى المعسكر الشيوعي المندثر استخدمت شعار «الثورة الاشتراكية» للتعبير عن ديكتاتورية الحزب الواحد، كما هو الشأن في الثورات القومية التي عرفها العالم العربي.

ولما كان الفكر العقلاني عاجزًا عن فهم الثورة في سيرورتها وتفردها (ولذا اعتبر هيغل أن الفلسفة تأتي دومًا في الهزيع الأخير من الليل بعد اكتمال الحدث)، فإنه يجد مصاعب جمة في بلورة مسالك الخروج من الثورة الذي هو في الواقع مفارقة عصية بما هو خروج إرادي من حالة الحرية المطلقة المجردة إلى حالة الانتظام المؤسسي الذي يقتضي إضفاء الشرعية على علاقات السلطة والتراتب والتفاوت.

لقد ظل إشكال السلطة المؤسسة مشغلًا ملحًّا للفلاسفة في مقابل اكتفاء الفكر القانوني والسياسي بالسلطة المكوَّنة (بفتح وتشديد الواو) التي تعني المؤسسات والنظم المسيرة للشأن الجماعي المشترك. في هذا السياق تشير إلى تقليدين بارزين: التقليد التعاقدي الذي يمنح العلاقة الترابطية الحرّة فاعلية تكوينية مع ما يقتضيه هذا التصور من استناد إلى أسطورة الفعل التعاقدي الأصلي (المرور من حالة الطبيعة إلى الحالة المدنية)، والتقليد الصراعي الذي ينظر إلى الحالة السياسية الاجتماعية بصفتها معترك صدام دائم وتناقض لا ينفك يؤدي إلى تسويات مرحلية تضفي الشرعية على هيمنة الطرف المتغلب، مع ما يفضي إليه هذا التصور من عدمية ضمنية (إما بتحويل أطر الشرعية إلى إيديولوجيا زائفة أو النظر إلى السلطة في بعدها القهري وحده).

ولقد قرأنا مؤخرًا لبعض فلاسفة اليسار الراديكالي من نوع الفرنسي «آلان باديو» والسلوفاكي «سلافوج زيزك» احتفاء بالثورات العربية الأخيرة، بالنظر إليها كحالات قطيعة جذرية مع منطق الدولة الحديثة في «ديمقراطيتها الحسابية المزيفة» واقتصادها الاستهلاكي.

إن هذه التصورات فضلًا عن زيفها، تكرّس وهم الثورة الدائمة، دون الوعي أن حدث الثورة لا يكون إلّا خارقًا واستثنائيًا، وكل محاولة لتثبيته تقود إلى تقويض الإمكانات العملية للمناظرة السياسية كفعل تواصلي حرّ.

لقد وقع الفيلسوف الفرنسي «ميشال فوكو» في هذا الوهم عند اندلاع الثورة الإيرانية عام 1979 التي رأى فيها تمردًا على العقل السياسي الحديث، في الوقت الذي راهن «سارتر» من قبل على الستالينية، باحثًا كلاهما عن أفق جديد للفعل التاريخي بعد أن خبت كل وعود التحول الجذري في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية الغربية.

برز الوهم ذاته خلال انتفاضات الطلاب عام 1968 التي أطلق عليها فلاسفة الحي اللاتيني الباريسي تسمية «الثورة»، فتحمسوا لشعاراتها الطوبائية الساعية إلى هدم السلطة وتحرير الرغبة وصنع المستحيل، فلم تكن أكثر من انتفاضة استعراضية سرعان ما انمحت آثارها.

نشهد اليوم حالة مماثلة في البرتغال وإسبانيا واليونان، حيث الشباب المتذمر من انعكاسات الأزمة المالية الحادة التي عصفت بالبلدان الأوروبية يرفع شعارات القصبة التونسية وميدان التحرير المصري، على اختلاف الظروف والخلفيات.

لم تقم «معجزة» الثورة إلّا في تونس ومصر، أما الانتفاضات الشعبية التي عرفتها البلدان الأخرى فهي من قبيل الفعل السياسي المنظم، حتى لو كان في بعض جوانبه تلقائيًا ومن دون قيادة جامعة. فالحدث هو كما يقول دريدا «المستحيل الذي لا يمكن انتظاره».

أصيلة في يوليو/تموز 2011

قدمت إلى مدينة «أصيلة» المغربية الجميلة للمشاركة في مهرجانها الصيفي، حيث، شاركت في الندوة المهمة حول موضوع «انحسار دور النخب العربية في حركية التحديث العربي».

ومع أن الموضوع بدا نظريًا عامًا، إلّا أنه لم يكن بعيدًا من الأوضاع العربية الراهنة التي تطرح على المثقف العربي أسئلة وإشكالات جوهرية، لا شكّ في أن صديقنا النابه الوزير المثقف «محمد بن عيسى» قد استحضرها وراعاها في اختيار هذا الموضوع المثير.

كانت الندوة كما هو متوقع محاكمة قاسية للمثقف العربي في علاقته بالسلطة وفي دوره في عملية التغيير الاجتماعي العميق التي يشهدها حاليًا عالمنا العربي. وعلى عادة ندوات مهرجان أصيلة المتألق، شاركت في اللقاء وجوه من شتى البلدان العربية مثلت كل ألوان الطيف الفكري والسياسي، في المدينة التي أطلق عليها الملك الراحل «الحسن الثاني» عبارة «هايد بارك المغربي».

وليس من شأننا استعراض وتلخيص المداخلات الثرية التي قُدمت في الندوة، وإنما حسبنا الإشارة إلى أنها عكست عبر نقاشاتها التي كانت شديدة الحيوية ثلاث إشكالات محورية يمكن أن نجمل فيها وضع النخب العربية في السياق الراهن:

تتعلّق الإشكالية الأولى بتركيبة النخب التي تغيرت في قاعدتها الاجتماعية وخلفياتها الإيديولوجية وبنيتها المؤسسية. كانت النخب التي قادت ثورات التحرر الوطني وواكبت بناء الدولة الوطنية الحديثة تنتمي إلى دوائر ثلاثة أساسية هي: الأرستقراطية التقليدية من زعامات أهلية ودينية، والبورجوازية التجارية والصناعية التي انبثقت عن ديناميكية الاندماج في الاقتصاد العالمي الحديث، والإنتلجنسيا الإيديولوجية التي تشكّلت منها التنظيمات العقدية والفكرية الفاعلة في الساحة السياسية. تحالفت القوى الثلاث في حركات التحرر الوطني، وتجلى تأثيرها الفاعل في التجارب الليبرالية المحدودة التي عرفها العديد من البلدان قبل «ثورات الجيوش» التي دشنت صفحة جديدة في الحياة السياسية العربية، والتي نعيش حاليًا نهايتها.

انهارت الأرستقراطية التقليدية ولم تبقَ منها سوى زعامات طائفية

وعشائرية داخلة في منطق الدولة التسلطية ومستغرقة في شبكتها الزبونية وتصدعاتها الداخلية، وانتكست البورجوازية المدينية التجارية التي عوضتها الفئات الجديدة من رجال الأعمال الذين أفرزهم «اقتصاد الريع الاستخراجي» (المواد الأولية والنفط) والفساد الإداري، وهم في أغلبهم من حاشية النظام القائم ووسطه الأسري الضيق. كما إن نموذج «المثقف» في دلالته الرسالية الملتزمة قد تراجع، وبرزت نماذج جديدة من المثقفين تلائم منطق الدولة التسلطية: «المثقف المقاول» و«المثقف الخبير» و«المثقف الحارس» و«مثقف الشاشة» (وكلها تعبيرات عن النموذج نفسه: رجل الثقافة الذي يوظف عدته البرهانية وخبرته الفنية لتوطيد أداء الدولة التسلطية ومنحها واجهة حداثية ومؤسسية مقبولة).

النخب المنشقة التي قادت الثورات الجديدة هي خليط من البورجوازية المتحطمة وأنماط المثقفين المنشقين الحاملين للقيم الليبرالية الإنسانية دون أنساق إيديولوجية. وقد تحالفت النخبتان مع الفئات المحرومة من ريع الدولة والجمهور الواسع المقصي من الحراك الاجتماعي والاقتصادي. والسؤال المطروح هو كيف يمكن للنخب الثائرة أن تحوّل هذه المعادلة إلى حالة سياسية ناجعة ومستقرّة؟

تتعلّق الإشكالية الثانية بدور رجل الثقافة والفكر في مسار التغيير المجتمعي، من منطلق مصادرة الوظيفة الدعوية التعبوية للمثقف.

والواقع أن هذه المصادرة هي التي ولدت مفهوم المثقف في المجتمعات الغربية الحديثة في سياق معروف رمزت له قضية «درايفوس» الشهيرة في فرنسا في القرن التاسع عشر. المثقف بهذا المعنى يختلف عن الفيلسوف وعن المربي والعالم في كونه يحمل مشروعًا لتغيير المجتمع، ويسعى من خلال العمل الفكري إلى أداء دور ملتزم إزاء قضايا عصره ومصره. ولقد انجرت عن هذا المفهوم الجديد للعمل الثقافي أنماط جديدة من الكتابة كالرواية الأدبية والمعالجة النظرية والميثاق الإيديولوجي. جسد الفيلسوف الفرنسي «سارتر» نموذج المثقف بعد

الحرب العالمية الثانية، وقد عرف الرجل برواياته ونصوصه الإيديولوجية أكثر ممّا عرف بأعماله الفلسفية الرصينة. وغني عن البيان أن هذا النموذج انهار في سياقه الغربي، وقد بشر «ميشال فوكو» في السبعينيات بالمثقف الخصوصي (المهتم بمجالات بحثية محددة) مقابل المثقف الشامل ذي المشاريع التعبوية الطموحة.

هل لا يزال المثقف العربي ـ من هذا المنظور ـ حاجة قائمة ومطلبًا موضوعيًّا؟ وهل يتعين إسداء اللوم لصانع المنتوج الثقافي على انسحابه من الساحة السياسية؟

هيمنت على ندوة أصيلة محاكمات قاسية لبعض وجوه الثقافة العربية التي تولت في فترات الاحتقان وظائف عمومية سامية ممّا اعتبر دعمًا للحاكم المستبد وتزلفًا له. وبين بعض المتدخلين كيف أن صانع الثقافة ليس مضطرًا في الكثير من الأحيان إلى التنكر لقيمه ومبادئه ولو صحب الحاكم، وقد يخدم الثقافة بمهنية واحتراف وتجرد دون رومانسية ثورية عدمية.

أما الإشكالية الثالثة فتتعلق بمستقبل الحالة الثورية العربية وقدرة النخب على التحكم فيها. وقد برز خلال الندوة موقفان متعارضان: رأي متفائل بمسار التحول الذي يؤمَل أن يفضي إلى إصلاح اختلالات المجتمعات العربية وإلى انتقالها الديمقراطي السلمي، ورأي متشائم يرى أن احتمالات الانتكاس واردة، وأن الثورات الشعبية غالبًا ما تفضي إلى الفوضى فالاستبداد باسم الحاجة إلى النظام والأمن والاستقرار.

والسؤال المطروح هو هل للنخب الليبرالية العربية قدرة فعلية على التأثير في مسار الأحداث، في الوقت الذي تدل المؤشرات على أن الأحزاب ذات الميول الإسلامية، أو التشكيلات التي تستند إلى أرضية طائفية أو عرقية هي المرشحة للاستفادة من الديمقراطية التعدّدية والانفتاح السياسي؟ هل يكون ثمن الديمقراطية المستقرّة هو تجريب هذه القوى إما لكي تفشل فيتآكل

رصيدها الشعبي، أو تتحول اختيارًا أو اضطرارًا إلى المنطق الليبرالي الذي هو النسق القيمي للديمقراطية التمثيلية (كما حدث في تركيا)؟

من العصي الإجابة عن هذا السؤال المحوري الملح، لكن من البديهي أن النخب الليبرالية العربية لم تبلور بعد الاستراتيجية النظرية والعملية للتعامل معه، بعد أن راهن بعضها خطأ على مقاربة التحديث التسلطي من أعلى بالتحالف مع المؤسسة العسكرية الحاكمة.

وحسب منتدى أصيلة أن فسح المجال للحوار الحر حول هذا الموضوع المهم والمتجدد.

باريس في يوليو/تموز 2011

شاعت في الساحة الفرنسية في الستينيات عبارة «من الأحسن أن نخطئ مع سارتر من أن نصيب مع آرون». تترجم هذه العبارة المشهورة الجدل الفكري - السياسي المحتدم أوانها داخل فرنسا بين رمز اليسار الصاعد المهيمن على الحقل الثقافي والميدان الجامعي (جان پول سارتر) ورمز اليمين المحافظ الذي كتب أقسى الردود على الفكر الماركسي (ريمون آرون).

تخرج المفكران في الدفعة نفسها عام 1924 من مدرسة التعليم العليا العريقة في باريس، وسلكا مسلكين متعارضين. في الوقت الذي كتب سارتر «أن الماركسية هي الأفق الفكري الذي لا يمكن للإنسانية أن تتجاوزه»، اعتبرها آرون «أفيون المثقفين» (محوّرًا كلمة ماركس الشهيرة حول الدين). أنشأ سارتر مع بعض أصدقائه صحيفة «ليبراسيون» للتعبير عن مواقفه السياسية والإيديولوجية، ودأب «آرون» على كتابة عموده الأسبوعي في صحيفة «لفيغارو» اليمينية.

وفي الوقت الذي كانت مقالات آرون تتمحور حول فضح جرائم العهد السوفياتي، كان سارتر يدبج الكتابات حول «مجتمع الحرية والرفاهية» في الدولة الستالينية التي دأب على زيارتها مطولًا سنويًا. وعندما كان يُسأل الفيلسوف الوجودي الكبير عن بعض تجاوزات النظام

الشيوعي في موسكو، يجيب أنها مجرد «تفاصيل» وأن «الحصيلة في عمومها إيجابية».

لما مات سارتر عام 1980 خرجت الملايين في جنازته يتقدمها الرئيس اليميني «جسكار دستان»، في حين رحل خصمه عام 1983 في صمت.

بعد عقدين من رحيل الرجلين، لم يبقَ من سارتر سوى إنتاجه الفلسفي وأعماله الأدبية، وظهر كما كان ساذجًا ومضلّلًا في رهانه على الستالينية، وكم كان آرون ثاقب النظر في دراساته الاجتماعية الرائدة حول المجتمع الصناعي والطبقات الاجتماعية والاستبداد السياسي. عاد الجمهور الجامعي إلى إعادة اكتشاف آرون الذي لم يكن له في حياته موطئ قدم في الوسط الجامعي الملتهب بأفكار اليسار والتمرد.

أستحضر هذه المقارنة اليوم في استكناه موقف المثقف العربي من الثورات التي اندلعت في العديد من الساحات العربية. ففي حين تحمس الجميع (وحق له التحمس) لانهيار النظامين الديكتاتوريين في تونس ومصر، لم نلمس الحماس ذاته عندما اندلعت انتفاضات شعبية مماثلة في ليبيا وسورية. في الحالة الأولى، ربط بين تحالفات النظام الخارجية وطبيعة النظام السياسي واحتفى «بانهيار الأنظمة العميلة»، وفي الحالة الثانية تحول التدخل الخارجي إلى المشكل الرئيس، وأصبح مطلب الإصلاح ثانويًا أو مشروطًا بانتهاء «الأزمة الداخلية»، مع العلم أن الأمر يتعلّق بالمشهد الثوري نفسه الذي عشناه من قبل في مصر وتونس.

إن المشكل هنا ليس مجرد قصور في التحليل والاستشراف، وإنما هو في عمقه مشكل أخلاقي جوهري يتعلّق بضمير المثقف وشجاعته على إدانة الظلم والوقوف مع حقوق الناس.

وكما بيّنا باستعراض نموذج سارتر، قد لا يسعف عمق الفكر وصلابة التكوين المعرفي في أخذ المواقف الصحيحة في الوقت المناسب. تكرّرت المأساة ذاتها مع فيلسوف ألمانيا الكبير «مارتن

هايدغر» (أهم فيلسوف معاصر) عندما انحاز إلى النازية واعتبر أنها «تجديد للكينونة الجرمانية».

كما تكرّرت مع العديد من كبار كتّابنا ومفكرينا العرب الذين أيدوا احتلال الكويت عام 1990، ورأوا فيه ما رآه «هيغل» في حصان نابليون خلال غزوه لألمانيا من «تجسد العقل في التاريخ» (استخدم المفكر التونسي هشام جعيط العبارة نفسها).

في هذه الحالات كلها يرجع خطأ التقدير والموقف إلى وهمين متداخلين هما: ربط عدالة القضية بخلفياتها القيمية لا بآثارها العينية العملية، واعتماد منطق الأولويات في التقويم المعياري للحدث. وفق هذا المنهج، تصبح «الممانعة» حصانة من الإدانة، ويصبح الشعار القومي الثوري عاصمًا من الخطأ، ويغدو استقرار الدولة ووحدتها مقدّمًا على حرية المواطن وحقوق الإنسان.

إن ما نريد أن ننبّه عليه هو أن ما يميز التصورات الحديثة للعدالة هو من جهة طابعها الإجرائي التوزيعي ومن جهة ثانية طابعها المؤسسي الهيكلي. فإذا كانت العدالة في الفكر الأخلاقي والسياسي القديم تستند إلى تصور أولي مسبق للخير الجماعي المشترك، فإنها في المجتمعات الحديثة أصبحت مسألة قواعد إجرائية توافقية شاملة تنظم الحريات الجوهرية وتفضي إلى تداول مفتوح حول النظام الاجتماعي الأمثل دون قيود أو خيارات مسبقة أو موجهة. ومن ثم ليس من شأن الدولة أن تحدّد بذاتها سقفًا مرجعيًّا للقيم الحاكمة باسم إيديولوجيا معينة أو منظومة عقدية ما، ممّا يفضي حتمًا إلى الشمولية والاستبداد باسم الفضيلة والشعارات الأخلاقية.

كما إن تجسيد القيم المدنية لا يتمّ خارج هياكل ومؤسسات تداولية انتخابية، تضمن حقوق الناس في الاختلاف والتعددية، من خلال فصل حقيقي بين السلطات، وعبر مدونة تنظيمية محكمة توفر مقياسًا عمليًا دقيقًا لتقويم الفعل السياسي.

عندما انحاز الفيلسوف الفرنسي «برنارد هنري ليفي» إلى قضية الثوار الليبيين وعبأ لها رئيس بلاده «ساركوزي»، قرأت لكاتب عربي أن موقف هذا الكاتب «اليهودي الصهيوني» يدل أقوى دليل على أن ثوار بن غازي «ليسوا على صواب، بل هم من عملاء إسرائيل وأميركا».

ومع أنه من الصحيح أن «ليفي» شديد التعاطف مع إسرائيل وقريب من الأوساط الصهيونية المتطرّفة، وله مواقف نظرية سيئة تجاه الدين الإسلامي، إلّا أن دعمه للقضية الليبية لا يقلّل من عدالتها، ولا يلقي عليها آثارًا من التشكيك غير المبرر. ولقد سبق للرجل أن وقف بقوة مع مسلمي البوسنة أيام محنتهم، دون أن تثار هذه التهم.

فبقدر ما أنّا ندين ازدواجية المعايير في الخطاب السياسي الغربي، علينا أن لا نمارس هذه الخطيئة في مواقفنا، فننحاز إلى الأنظمة القمعية التي ترفع شعارات المقاومة والممانعة ونبتهج لسقوط مثيلاتها من الأنظمة التي توصف بموالاة الغرب.

إن ما نعيشه راهنًا هو انحسار نموذج المثقف بالمفهوم السارتري، أي المفكر الذي يبني قيم الالتزام على أساس خياراته الفلسفية والعقدية وليس طبيعة الواقع والحدث العيني. لا يحتاج المثقف بالمفهوم الجديد إلى عمق الفكر وسعة الاطلاع وبراعة الأسلوب، وإنما شجاعة تسمية الأشياء بأسمائها الصحيحة دون تزييف أو تزويق.

الكتاب

رهان الحركات الاحتجاجية هو إنتاج صيغ عيش جديدة والخروج من منطق القمع والوصاية، وتأكيد قيم الحرية الفردية والفاعلية الإنسانية في مجتمعات متكلّسة تضيق فيها فرص الاندماج الجماعي والإبداع الفردي والتداول على السلطة. وتدخل المطالب السياسية نفسها في هذا المنطق، باعتبار كونها تتجاوز التسيير الديمقراطي للحقل السياسي. ومن هنا نُدرك أن هذه الثورات الشبابية العصيّة على الاستيعاب الإيديولوجي، تنضح بالمُثل الليبرالية الحالمة، وتجسّد حالة الانفصام العميقة بين الطبقة السياسية والأجيال الصاعدة في العالم العربي.

وليست الأدوات الاحتجاجية الجديدة إلّا التعبير الواضح عن هذه السّمات المذكورة. لا فرق هنا بين منطق الانتحار بالاحتراق والاحتشاد الاحتفائي في الميادين العامة، كلاهما استخدام ناجع لسلاح الجسد في فظاعته التعبيرية المؤلمة (الاحتراق) ومتعته الاحتفالية (التكشُّف والغناء الشعاراتي...). الجسد هنا مُحمَّل بقدرات ائتلافية ترابطية، لا تحتاج لخطابة السياسيين والدعاة والحكماء... ومِن هنا المصاعب الجمّة لصياغة مطالب الشباب الثائر في مشاريع سياسية أو رؤى إيديولوجية منسجمة.


ISBN 978-614-418-057-0

